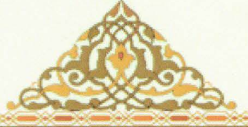


قضية التأويل
عند الإمام ابن تيمية

دراسة لمنهج ابن تيمية في الألهيات
وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية



تأليف

الدكتور / محمد السيد الجليند

أستاذ الفلسفة الإسلامية دار العلوم – جامعة القاهرة

الناشر



قضية التأويل

عند الإمام ابن تيميَّة

قضية التأويل
عند الإمام ابن تيميّة

دراسة لمنهج ابن تيميّة في الإلهيات

وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية

تأليف

الدكتور/ محمد السيِّد الجَليَند

أستاذ الفلسفة الإسلامية

دار العلوم- جامعة القاهرة

الناشر



قضية التأويل عند الامام ابن تيمية
محمد السيد الجليند
عقيدة

رقم الايداع : 21486/15
تدمك : 7-467-315-977-978

سنة الطبع
1443 _ 2023

المكتبة الازهرية للتراث

9 درب الاتراك خلف الجامع الازهر الشريف
TEL: +202 25120847
FAX: +202 25128459
MOB: +2 01001666938
E-mail : Almaktabaalazharia9@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، وأصلي وأسلم على خير خلقه وخاتم رسله سيدنا وشفيعنا محمد صلوات ربي وسلامه عليه.

وبعدُ:

أقدم للقارئ الكريم هذه الطبعة الخامسة من هذا الكتاب بعد نفاذ طبعاته السابقة، في مصر وخارجها، وقد ظهر في الآونة الأخيرة بعض التيارات الثقافية المتشددة في مواقفها المغالية في أحكامها والتي حاول بعض اتباعها أن يجد لآرائه نسبًا وصلة بتراث ابن تيمية، يستمد من ذلك ثقة لأقواله ومرجعية يستند إليها، وهذا دعاني إلى إعادة طبع هذا الكتاب مع إضافة فصول جديدة لم تظهر في الطبعات السابقة؛ اقتضتها طبيعة المرحلة الثقافية التي نعيشها الآن، وهذه الفصول الجديدة تمثل ردودًا وتفنيدًا عمليًّا لكل رأي حاول صاحبه أن ينسب ظاهرة الغلو أو التكفير إلى تراث ابن تيمية، ولنبين أن هذه الأقوال مكذوبة عليه، وأن نسبتها إلى تراث ابن تيمية نسبة غير شرعية، فما أبعد ابن تيمية عن الغلو والتطرف والقول بالتكفير للمعين! ولقد وضعتُ بين يدي القارئ الكريم نصوص الرجل من كتبه المختلفة، ليقرأ فيها أن ابن تيمية -وسائر سلف الأمة- أبعد الناس عن القول بالتكفير، وأن الرجل قد بين في كتبه أصول هذه المقالات، وأن الخوارج هم أول من قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة، وأنهم شذوا بذلك عن جماعة المسلمين، كما يتضح للقارئ من النصوص التي أوردناها أن هذا الرجل كان أحرصَ العلماء على حفظ عقائد المسلمين بعيدة عن التشويش، وأن مذهبه في ذلك هو إجماع الأمة على أن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم. وأن نصلي الجماعة والجمعة وراء المسلم برًا كان أو فاجرًا، أو مستور الحال. وأن وحدة المسلمين وحفظ جماعتهم وصيانتها من الفرقة فرضٌ على كل مسلم.

وهناك أمر أخر أردت أن ألفت النظر إليه في هذه الفصول الجديدة وغاب عنه معظم الدارسين للفكر الإسلامي، وهو التعرف على المنهج التجريبي الذي قدمه ابن تيمية بديلًا عن منطق أرسطو، بعد أن زلزل أركانه ونقضه من أساسه، لقد قدم ابن تيمية منهجين متكاملين في المعرفة غاب عنهما الدارسون، وكان الاهتمام بهما واجبًا.

١- المنهج الأول وهو المنهج التجريبي الذي قدمه ابن تيمية لتتعامل به في عالم الشهادة؛ كشفًا لقوانينه، والوقوف على العلاقات الكامنة بين الظواهر الكونية وأسبابها ونتائجها، والربط بينهما برباط الضرورة أو السُّنة الكونية، وبيان أن الأخذ بهذه الأسباب وتطبيق هذا المنهج هو الطريق الطبيعي لتحقيق معنى الخلافة وعمارة الكون، وأن تقدم المسلمين مرتبط بالأخذ بهذا المنهج.

٢- أما المنهج الثاني فهو ما أسماه ابن تيمية بقياس الأولى فبعد أن نقض منطق أرسطو ووجده قاصرًا عن تحقيق اليقين في المطالب الإلهية، قدم لنا قياس الأولى وقال بضرورة الأخذ به في المطالب الإلهية؛ في إثبات صفات الكمال لله تعالى ونفي صفات النقص عنه، وفي إثبات التوحيد، ويبين أن هذا القياس هو المنهج القرآني العام في الحديث عن الصفات الإلهية نفيًا أو إثباتًا، ليواجه بذلك المنهج الجدلي العقيم الذي سلكه المتكلمون في معالجة قضايا العقيدة وسوف يجد القارئ الكريم عند ابن تيمية فكرًا جديدًا في هاتين النقطتين (١) المنهج التجريبي (٢) قياس الأولى؛ ربما لم يعثر عليه من قبل لكثرة مؤلفاته وتنوعها.

وحين أقدم هذه الطبعة الجديدة أجد من واجبي أن أتقدم بشكري العميق لمؤسسة «المكتبة الأزهرية»، والقائمين عليها لمبادرتهم المشكورة بطباعة هذا الكتاب، فجزاهم الله خير الجزاء، وأرجو أن ينفع الله به طلاب العلم، وأن يجعل عملنا فيه خالصًا لوجهه الكريم وأن يتقبله منا قبولًا حسنا ويجعله في ميزان حسناتنا، أمين.

المؤلف

محمد السيد الجليند

ذو القعدة سنة ١٤٣٦هـ

٢٨ أغسطس ٢٠١٥م

مقدمة

لفضيلة الإمام الأكبر محمد بن عبد الرحمن بيصار
شيخ الجامع الأزهر

الحمد لله نور السموات والأرض، يهب الحكمة لمن يشاء من عباده، فيصيب بها من يشاء، ويصرفها عمن يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالته.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد- صلوات الله وسلامه عليه- مشكاة الهدى ومنارة العارفين، ورائد المفكرين إلى رحاب المعرفة واليقين برب العالمين، وعلى آله وصحبه، والداعين بهديه إلى يوم الدين.

وبعدُ:

فقد تتابعت سنة الله في خلقه، وتكفلت رحمته تعالى بهم، أن يظهر في الأمة الإسلامية، الحين بعد الحين، عَلَمًا من أعلامها الأفذاذ ورائدًا من رواد الفكر الإسلامي، يجدد لها شبابها في إيمانها، وينقي بذرها مما اختلط فيه من أوشاب، ويطهر ساحة أفكارها العقدية مما علق بها من أوهام الخرافات، ويقفها على ما تلوثت به مبادئها من أدواء، فيضع لها أناملها على ما تحتاج إليه من دواء.

والإمام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني «هو من ذلك النوع الذي يوزن بأمة وحده، فإني توجهت إليه في دراسة شخصيته، قابلك في كل جانب من جوانبها علما بارزًا، جديرًا بالدراسة والبحث، حقيقًا لما قلدته الأجيال المتعاقبة من صفات المجد، وبما توجته من أكاليل الغار.

هو موسوعة علمية إسلامية حية، سجلت كفاءتها النادرة، وأثبتت وجودها الناهض في مختلف نواحي العلوم والمعرفة الإسلامية، وهو شخصية علمية متفتحة ذات منهج قويم، يحتفظ بمعالمه وملامحه، لا يقبل على التقليد ويأبى التميع والانسياب مع التيارات الفكرية المتصارعة المتطاحنة في بيئته، بل إنه- والحق يقال- وقف حركة التفكير الإسلامي، بكشف السموم الدخيلة في المذاهب

الإسلامية، التي تلوث طهارته، وترمي بالقذى في عينيه، وتنحرف به عن الطريق اللاحب المستقيم إلى مزالق الظنون والأوهام، التي انتقلت إليه عبر القرون في سراديب مظلمة قائمة، ثم دفعت بها أصابع اليهودية، وهربتها بأساليبها الملتوية إلى أدمغة المفكرين الإسلاميين، بطريقة وضع السم في الدسم، لتلبس عليهم أمر دينهم، ولتذهب بريحهم المذاهب والنحل، ولكن شجاعته الأدبية رصدت تحركاتهم، وتتبعتها أينما ذهبت بها المذاهب، بالحجة القوية، والبرهان الساطع وهكذا كان موقفه مع علماء الكلام، وأهل النحل الزائفة، فناقش الباطنية، والمتصوفة والإسماعيلية والجهمية، وغيرهم.

وقد تحمل إمامنا في سبيل ذلك ويلات السجون، ومكايد الأعداء، والمنافسين فعُذب وسُجن، لكن لم يمنعه من أن يكون بطلًا مغوارًا ورائدًا مقدامًا. عندما يدوي نفير الجهاد، نتفقده جنديا في الصف، يحمي حمى دولة الإسلام ضد أعدائها من التتار الغاشمين، ويسهر الليالي ليسد الثغور، ويجابه قائد التتار بكل ما أوتي من قوة وشجاعة بهرت أعداءه وأخذت عليهم مجامع لبهم.

والإمام «تقي الدين» أعظم من أن يحده كتاب واحد يحتويه، ويشمله، ويقدم إلى العالم أفكاره في مختلف نواحي المعرفة التي رادها، فالجميع يعلم من هو الإمام «ابن تيمية» في امتداد أفاقه، واتساع ساحاته، وترامي حدوده وخصوبته العلمية، ووفرة مؤلفاته التي تناولت الكثير من قضايا الفكر الإسلامي.

وحسب الباحث فخرًا أن ينجح في تعرضه لجانب واحد من جوانب شخصيته المترامية الحدود، أو في تناوله قضية من القضايا، أو نظرية من النظريات الإسلامية- وما أغزرها- التي تخطت أسوار الدول، أو اخترقت الحواجز، وذاعت بين المفكرين والمصلحين من رواد- الحركات الإسلامية، وأصبحت دوبًا ناضجًا في تيار أساليب التفكير لدى علماء المسلمين.

***

والكتاب الذي نقدمه اليوم إلى القارئ الكريم

«الإمام ابن تيمية» وموقفه من قضية التأويل

للأستاذ «محمد السيد الجليند» هو من ذلك اللون الذي نجح في تناول قضية التأويل «عند الإمام تقي الدين»، وسلط على اتجاهاته فيها الأضواء، حتى صيرها في وضوحها كضوء النهار.

وإننا لننوه بهذا الجهد المشكور، الذي بذله الأستاذ المؤلف في دراسة قضية التأويل، فإن اختلاف العقول وحيرتها في الوقوف على مواطن التأويل، وطريقتها في معالجة المتشابهات، كان هو إلى حد ما مركز التفرق والتمذهب، وتشتت جماعات المسلمين، واضطراب أفكارهم، كما لا ننسى أن ننوه، بما كان للأستاذ المؤلف من خبرة سابقة في دراسة المخطوطات، فقد ساعده ذلك على أن يضيف شيئا جديدًا إلى عالم الفكر في المكتبة الإسلامية.

وعسى أن يجد طلاب الحقيقة والمعرفة في هذا البحث ضالتهم المنشودة.

وعلى الله قصد السبيل، ومنه الهداية والتوفيق.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران:٨].

دكتور/ محمد بيصار

مقدمة الطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

كثيرًا ما كنت أسائل نفسي بين الحين والآخر، هل نحن في حاجة إلى التأويل حتى نصحح معتقداتنا..؟ وهل الأخذ بالتأويل ضرورة عقلية تفرضها طبيعة البحث في العقائد الإسلامية كما نتلقاها من الكتاب والسنة؟ ..وهل إذا آمن المسلم بما جاء به ظاهر القرآن دون تأويل يكون إيمانه غير صحيح؟.. وهل إذا آمن المسلم بالصفات الإلهية كما تلقاها عن الرسول، وكما جاء بها القرآن يكون مشبهًا ومجسمًا؟..

وهل حقيقة يكون التأويل ضرورة لا بد لنا منها لتسليم آيات القرآن من التعارض؟ ولم لم يخاطبنا الله بألفاظ واضحة في معناها المراد؟ لقد شغلتني قضية التأويل مدة طويلة وشغلني ذلك الخلاف الناشب بين الفرق الإسلامية على كثرتها، وما ترتب على ذلك الخلاف من أحكام بلغت حدَّ الرمي بالإلحاد والزندقة حينًا، والكفر والخروج عن الملة حينًا آخر.

ومما ينبغي أن يعرف أنه إذا كانت العقول تتعامل مع قضايا غيبية لا تنطبق عليها مقاييس العقل الحسي ولا أحكامه فلا بد لها إزاء ذلك من عاصم يعصمها من الزلل والاضطراب وليس ذلك إلا الكتب المنزلة والرسل المبلغة عن ربها ففي ذلك فقط تحديد للمسالك التي قد ينجح العقل في ارتيادها وينتج، وبيان للمسالك التي لو تُرك فيها وشأنه لما جنى غير الحيرة والاضطراب، وهذه صفحة الكون، مفتوحة أمام العقل عليه أن يقرأ ما يريد. ويخط فيها ما يستطيع، أما أن يحاول ارتياد الغيب بلا عاصم وبدون عون إلهي، فمن حقنا أن نقول له حينذاك:

❋ ليس هذا بعشكِ فادرجي ❋

فلا عليه بالنسبة للغيوب، إلا أن يقبل منها ما ورد به السمع ونزل به الوحي، وخاصة ما جاء منها متصلًا بالذات الإلهية وصفاتها بدون تأويل أو تبديل؛ لأن إدراك حقائق هذه الأمور بالعقل المعزول عن النصِّ طلب لأمر مستحيل.

ووظيفة القرآن هي الهدى والبيان، وهو نور ورحمة وهدى وبصائر للناس، وهو تبيان لكل شيء، وما هو إلا قول فصل، وليس بالهزل، وغير معقول أن تكون وظيفة القرآن الهداية والبيان ثم يخاطبنا بألفاظ لا يعني بها ما تدل عليه، كما أنه من المحال أن تكون ألفاظ القرآن وظواهره رموزًا وألغازًا أشار بها الرسول إلى معان باطنة كما يقول بذلك الذين جعلوا ظواهر الشرع لا يخاطب بها إلا العامة الذين لا تستطيع عقولهم احتواء الحكمة الخفية ولا تقبل المعنى الباطن، ويرون أن هذه الظواهر لا تعبر عن الحقائق في ذاتها بل أتى بها في عبارات خاصة تقريبًا للأفهام وترويضًا للعقول، وعلى الحكماء والفلاسفة أن يكشفوا عن هذه الحكمة ويبحثوا عن تلك المرموزات، ولم يكن لهم من سبيل إلى ذلك إلا بالتأويل، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر خفي؛ فحملوا ألفاظ القرآن قسرًا وتعسفًا على مصطلحات أرسطو ومفاهيم اليونان، فكانوا كما يقول ابن تيمية- يسقون الناس شراب الكفر في آنية الأنبياء.

ولم يكن القول بالتأويل قاصرًا على المتكلمين والفلاسفة وحدهم، بل كانت هناك فرق الشيعة على تعددها وكثرتها، والرافضة، والباطنية، والقرامطة ولقد صوب هؤلاء وأولئك سهامهم إلى كتاب الله بدعوى التأويل، وفي مناخهم نبتت بذور الإلحاد والزندقة في البيئة الإسلامية وآتت ثمارها، وأبطلوا الشرائع وصرفوا القرآن عن ظاهره بدعوى علم الباطن الذي تلقوه عن إمامهم المعصوم، الذي يؤتى من لدنه علم التأويل.

ولقد أسهمت قضية التأويل بنصيب وافر في توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية، وسارت به إلى أبعد نتائجه خطورة، ولم يكن وراء ذلك من دافع سوى الانتصار للمذهب، والتعصب للرأي، ودفع الخصم عن الاحتجاج بالآية، بدعوى أنها مصروفة عن ظاهرها ومؤولة.

فالفلاسفة وشاركهم الباطنية، عمدوا إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر وهي تعدل ثلث القرآن، والقرامطة قد اختصوا بتأويل العبادات وهي ثلث القرآن

أيضًا، والمتكلمون- وشاركهم الفلاسفة- عمدوا إلى تأويل نصوص الألوهية وصفاتها، وهي ثلث القرآن أيضًا، وبذلك يكون القرآن كلُّه قد صار مؤولًا ومصروفًا عن ظاهره.

ولقد اخترتُ بحث موقف «ابن تيمية» من قضية التأويل؛ لأنه أبرز مفكر إسلامي عالج هذه القضية بفكر واضح ومنهج مفصل بعيدًا عن اللبس والغموض.

ولقد راعيت في هذه الدراسة الاعتبارات الآتية:

أولًا: أن ابن تيمية كان وما يزال موضع خصومة عنيفة بين مادحيه وقادحيه، فهو عند أنصاره محيي السنة، ومميت البدعة، وقاطع هام الكفر والإلحاد، وعند خصومه شاذ عن الملة، خارج عن الجماعة، لا يليق بأمثاله إلا حياة السجون، ولهذا قصدت أن تكون نصوص «ابن تيمية» وأقواله هي التي تعطي لنا مقدمات الحكم له أو عليه.

ثانيًا: لم يتعرض ابن تيمية لمفكر إسلامي سبقه إلا وبين ما عنده من الحق ومدحه عليه وأظهر ما في أقواله من الباطل وقدحه لأجله، ولم يعبأ في ذلك بشهرة من يتعرض له بالنقد والتمحيص، فيلسوفًا كان، أو متكلمًا، أو متصوفًا، ولهذا فلم أشأ أن أجعل أقوال ابن تيمية هي القول الفصل بينه وبين خصومه، وإنما توخيت في ذلك موضوعية الباحث وأمانة الناقد، فما من قضية أو فكرة أثيرت للنقاش في هذا البحث بين ابن تيمية وخصومه إلا رجعت فيها إلى مصادرها الأولى في كتب أصحابها مستوثقًا مما ينقله ابن تيمية عن هؤلاء، ولتكون أقوالهم هي محور النقاش بينهم وبين ابن تيمية، والحقَّ أقول لكم: لقد وجدت ابن تيمية أمينًا فيما يأخذ وينقل، منصفًا فيما ينقد ويمحص بل لقد كانت نقوله أحيانًا تصحح ما تحت يدي من نصوص أخذتها من كتب أصحابها المخطوط منها والمطبوع، وهذا يدل على دقة الرجل وأمانته.

وسأدع لهذا البحث أن يبين- أيها القارئ الكريم- المنهج الذي سلكته في معالجة أخطر مشكلة في تاريخ التفكير الإسلامي، مستعرضًا فيه بدقة وأمانة في

تاريخ حركة التأويل، وموقف السلف منها وسبب الخلط الذي ظهر بين المتأخرين في فهم موقف السلف، كما استعرضت موقف المتكلمين والفلاسفة من تأويل نصوص «القرآن الكريم» وكيف تحولت عندهم إلى رموز وألغاز لا يفهمها إلا القليلون.

ثم أبرزت موقف «ابن تيمية» ومنهجه الاستقرائي بصدد تحديد معاني التأويل، ومواجهته- بنظريته المتكاملة في الحقيقة والمجاز- لخصومه من المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة، وجعلت مسك الختام لهذا البحث عرضا شيقًا لمنهجه في الإلهيات، يقوم على أساس نظريته في الحقيقة والمجاز، وقدمت نماذج مختارة لتطبيق منهجه عليه ليتبين للقارئ الكريم منهجه الخاص في الإلهيات.

وإني أُشْهد الله إنني لم أدخر وسعًا في خدمة هذا البحث، وإنما بذلت فيه جهد الطاقة، ولا أدعي أنني وصلت به حد الكمال، فالكمال لله وحده، وإنما هي محاولة أقدمها في نشدان هذا الكمال.

وفي ختام هذه المقدمة أتقدم بخالص شكري، وجميل ثنائي إلى فضيلة الأستاذ الدكتور «محمد عبد الرحمن بيصار»- شيخ الجامع الأزهر، على تفضله مشكورًا برعاية هذا البحث ونشره.

المؤلف

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، سيدنا محمد الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وسلك طريقته إلى يوم الدين.

وبعدُ:

أقدم للقارئ الكريم الطبعة الثالثة من هذا الكتاب بعد أن نفدت طبعته الأولى والثانية، وكثر طلب المشتغلين بالعلم له وزاد إقبال الباحثين عليه، ولقد تفضل عليَّ إخوة كرام فأبدوا رغبتهم في أن يتولوا الإشراف على إعادة طبع الكتاب ونشره بين الباحثين؛ ليعم نفعه ولتوضيح موقف شيخ الإسلام من بعض القضايا التي ما زالت محل خلاف بين كثير من الباحثين.

ولقد أضيفت إلى هذه الطبعة زيادات لم تكن موجودة في الطبعتين السابقتين رأيت في إضافتها كبير فائدة للقارئ الكريم ولقد خصصت في نهاية الكتاب ملحقًا خاصًا برسائل ابن تيمية التي خطها بيده من مقر محنته وهو في السجن؛ ليقف القارئ على مدى ما كان يعاني ابن تيمية من مشقة وعنت من خصومه وحكام عصره.

وفي يقيني أن المفتاح الحقيقي لفهم شخصية ابن تيمية للوقوف على منهجه الفكري العام لا يتأتى لباحث إلا إذا فهم أولًا حقيقة موقف ابن تيمية ومنهجه في التأويل بشكل تفصيلي ودقيق. ذلك أن ابن تيمية كان له منهجه في التحليل اللغوي والتطور الدلالي للألفاظ التي كانت محل خلاف كبير بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء؛ بل ما زالت محل خلاف إلى وقتنا هذا، ومن لم يقف على أصول هذا المنهج لا بد أن يغيب عنه الفهم الصحيح لموقف ابن تيمية في كثير من القضايا كما يغيب عنه فهم رأيه في كثير من المشكلات التي كانت محل خلاف بينه وبين الكثير من الفلاسفة والمتكلمين. ذلك أن الرجل قد استوعب مذهب هؤلاء وأولئك وأدرك أسباب الخلاف الناشب بينهم كما نبه إلى ما في منهجهم من قصور

وتقصير، وأول ذلك عدم تحديدهم لمعاني الألفاظ التي يستعملونها مما كان سببًا في إثارة الخلاف بينهم. مثل استعمالهم ألفاظ الجسم، الحيز، الجهة، الجوهر، العرض، في معان اصطلاحية ثم يقولون: إن هذا المعنى الاصطلاحي هو المعنى العام للفظ. وهذا خطأ كبير في المنهج وفي استعمال الألفاظ، ومن هنا كانت حملة ابن تيمية ضد الفلاسفة والمتكلمين والصوفية.

وإحقاقًا للحق لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل للأخ الفاضل الأستاذ سعد الوليلي المستشار بشركة مكتبات عكاظ لما أبداه من رغبة صادقة في العناية بهذه الطبعة والاهتمام به. فحمدًا لله على توفيقه، وشكرًا له على حسن اهتمامه، والله أسأل أن يجعل عملنا خالصًا لوجه الله الكريم، وأن يدرأ عنا كيد المتربصين بنا، وأفوض أمري إلى الله، إن الله بصير بالعباد.

محمد الجليند

جدة ١٧ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ

ابن تيمية

إمام وتاريخ

نشأته وحياته:

هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني. ولد بحران في يوم الاثنين العاشر من شهر ربيع الأول ٦٦١ هـ، الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣م. هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م[١].

وفي دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو ما زال غلامًا يافعًا في باكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره. نشأ محبًا للعلم والعلماء، لا يلوى على شيء غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماء، وكان والده عالِمًا مقدمًا في الحديث وعلومه مما جعل ابن تيمية شغوفًا بالاشتغال بالحديث ورجاله، ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق. وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التي كان مقيمًا بها، والتي كانت أولى مدارس العلم التي احتضنت ابن تيمية وهو ما زال في سن الصبا[٢].

حفظ القرآن الكريم وهو ما زال في سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل العلوم في الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام. سمع كثيرًا من الفقهاء والمحدثين وقرأ عليهم وأخذ عنهم، وناظرهم جميعًا وهو ما زال في حداثة سنه، وكان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودي كان منزله في طريقه ويسأل عن أشياء؛ لما عرف عن ابن تيمية من الذكاء والنجابة منذ صغره، فكان ابن تيمية يجيبه عنها سريعًا حتى تعجب منه اليهودي، وتكررت هذه المسألة من اليهودي بقصد تشكيك الشيخ فيما هو عليه ولكن ذلك لم يزده إلا تمسكًا بدينه وعقيدته، ولم يلبث اليهودي أن

(١) انظر: ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ط أنصار السنة المحمدية ص١-٤.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣-٣٠٨.

أسلم وحسن إسلامه[١].

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه، قال عنه الذهبي: كان يحضر المدارس والمحافل في صغره ويناظر ويفحم الكبار، ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت[٢].

وأثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان لعلها بلغت ثلاث مائة مجلدة[٣].

يقول الذهبي في معجمه: جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع الكبير أيام الجُمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن، فكان يورد من حفظه في المجلس نحو كراسين أو أكثر، وبقي يفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع.

ولقد غاص ابن تيمية في دقيق معاني القرآن بطبع سيال، ونظر ثاقب، وعمد إلى مواطن الإشكال، فأزال ما فيها من غموض، واستنبط من معاني القرآن أمورًا لم يسبق إليها في ذلك. وبلغ شأوًا كبيرًا في حفظ الحديث بأسانيده، والفقه وأصوله.

وبرع في معرفة المذاهب واختلاف الفقهاء وفتاوى الصحابة والتابعين، مع شدة استحضاره لرأي الصحابي أو التابعي وقت إقامة الدليل بشكل يبهر القارئ.

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين، بل يفتي بما يقوم عنده دليله، فنصر طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، وردَّ على هؤلاء جميعًا وبيَّن خطأهم في كثير من المسائل، ونصر السنة بأوضح برهان وأقوم دليل.

يقول كمال الدين بن الزملكاني:

كان إذا سُئل ابن تيمية عن فنٍّ من العلم ظن الرائي والسامع أن الرجل لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء إذا جالسوه استفادوا منه

---

(١) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزار ص ١٨ - ١٩.

(٢) العقود الدرية، ص ٤.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤ - ١٤٧٦ ط: حيدر آباد ١٩٥٨ م.

في مذاهبهم، ولا يعرف أن الرجل ناظر أحدًا فانقطع عنه، ولا تكلم في علم من العلوم إلا برع فيه. كان فارغًا عن شهوات الدنيا، لا لذة له في غير طلب العلم ونشره والعمل به.

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه، حتى قال فيه معاصروه: كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح. وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث والعالي منه والنازل، والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه وأسانيده، يقول البزار عنه: «أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد وصحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي وسنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجه والدارقطني فإنه رحمه الله ورضي عنهم وعنه سمع كل واحد منها عدة مرات.

وقلَّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، ولم يقف على شيء إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه، فكان مرجع علماء عصره في عزو الحديث إلى الكتب الستة والمسند، يقول عماد الدين الواسطي: كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقدًا وأصحهم علمًا، وأعلاهم في الحق انتصارًا له، وأسخاهم كفًا، وأكملهم اتباعًا لنبيه محمد ﷺ، وما رأينا في عصرنا هذا من تتجلى النبوة المحمدية من أقوله وأفعاله إلا هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع الحق.

وكانت دمشق في عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووي وابن دقيق العيد والمزي وابن جَماعة، وكانوا جميعًا يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيدها لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه، وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التي جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيرًا من وقته وجهده ناقدًا وشارحًا مفصلًا.

ومن أبرز الحركات التي ظهرت في عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات، فلقد لجأ الحنابلة في دراستهم للعقائد إلى

المنهج الذي سلكوه في دراسة الفقه والمسائل الفرعية، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية في مسائل الفقه؛ لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس في كلا الأمرين جميعًا، بينما سَلَك الأشاعرة وغيرهم في ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقي. وفي دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة في أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته، وكانت محنه وأيامه، فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول، خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية في الوقت الذي انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماء الكلام، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاء والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة، فما كان يخرج من محنة إلا ليزج به في أتون محنة أخرى. ولقد ذكر ابن كثير في تاريخه كثيرًا مما وقع للشيخ من ذلك(١).

ولن أحاول الخوض في تفاصيل ذلك، فلقد كُتب فيه الكثير، ووضعت كثير من الكتب في ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه، ومناظراته ومحنه، ولكن يعنيني هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما كانا أكبر عاملين في توجيه حياته وسببًا في كثير مما حل به.

جهاده ضد التتار:

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذي عاش فيه والذي فتح عليه عينيه فوجده صريعًا بين أعدائه من الخارج والداخل، فهناك على حدود البلاد الإسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهددون الدول الإسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد. ولا شك أن ابن تيمية ما زال يتردد في ذهنه بين الحين والآخر ما حل به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد، وما لاقته من مشقة وعناء حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار، وهو لم يكتمل السابعة من عمره. ومن

---

(١) البداية والنهاية، ج١٤ حوادث سنة ٧٠٥- ٨٢٨.

هنا لم يدخر الشيخ جهدًا في محاربة هذا العدو الذي جثم على صدور البلاد، فأخذ يحرض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه(١) وكان إذا حضر عسكر المسلمين في جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم، إن رأى من بعضهم هلعًا أو رقة أو جبانة شجعه وثبته وبشره ووعده بالنصر والظفر والغنيمة وبين له فضل الجهاد والمجاهدين(٢).

ويحدثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال فلقد تقدم الصفوف في واقعة قشحب سنة ٧٠٢ هـ وأفتى الجنود بضرورة الفطر في رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداء وأفطر هو أمامهم، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارسًا أمينًا على أمن بلاده.

ولما عُرف عنه من الشجاعة والجرأة، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجئون إليه عند الشدائد. فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩ هـ، وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار في الامتناع عن دخول دمشق، ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلمه كلامًا آثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته، حتى أن قازان نفسه تعجب منه وتساءل: من يكون هذا الشيخ؟ إني لم أر مثله، ولا أثبت قلبًا منه. ولا أوقع من حديث في قلبي، ولا رأيتني أعظم انقيادًا لأحد منه(٣).

ومما قاله لملك التتار في ذلك: أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاضٍ وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذي عملت، عاهدا فوفيا وأنت عاهدت فغدرت وقتلت، فما «وفيت» وكان في كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهدًا من قازان بعدم دخول البلاد.

وفي يوم مرج الصفر في هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس

---

(١) البداية والنهاية، ج١٤ حوادث سنة ٧٠٥- سنة ٨٢٨.

(٢) البزار: ٦٩.

(٣) انظر تاريخ ابن الوردي ٢ - ٢٨٧ - والبزار: ٧٢- ٧٣.

من أثر التتار، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث في البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق. فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور، ولكن ما إن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه «لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت». فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له: «لن أسلمها لكم وبها عين تطرف» فكانت القلعة بذلك حصنًا للمسلمين من أعدائهم.

وفي سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها، فأخذ الناس يتركون البلاد نهبًا للأعداء للنجاة من جيوش التتار، ففزع ابن تيمية إلى سلاطين مصر وحكامها، يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد، وأخذ يهدد سلطان مصر قائلًا: «إن كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها في زمن الأمن.. ولو قدر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنها(١).

محاربة البدع:

وأكثر ما يكون ابن تيمية شجاعة عند محاربته للبدع، وكثيرًا ما كان يتعرض للأذى بسبب ذلك، خاصة عندما تواجهه المصائب والمحن، ففي سنة ٧٠٧هـ صدر مرسوم السلطان بحبس ابن تيمية لنيله من الصوفية وكلامه في شأنهم، وطلب من القضاة والفقهاء الإفتاء في شأنه بالحبس، ولكن لم يجد الفقهاء للشريعة مأخذًا عند الرجل حتى يفتوا في أمره بالحبس، وتحير أمرهم في ذلك، ولما وجد ابن تيمية الحيرة بادية على وجوههم تقدم بنفسه إلى الحبس قائلًا: «أنا أمضي إلى الحبس بنفسي وأتبع ما فيه مصلحة المسلمين»(٢).

لم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطني من حياته، فإن حبه لدينه

---

(١) البداية والنهاية ١٤- ١٥.

(٢) المرجع السابق ١٤- ١٣٥ وما بعده.

وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب وما دخل فيه من البدع والمنكرات التي استفحل أمرها، واستشرى خطرها على المجتمع.

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطرًا كبيرًا من وقته وجهده، وتسبب في إلحاق كثير من المحن والاتهامات به؛ لأنه اعتبر ظهور البدع والمنكر في البلاد الإسلامية مرضًا اجتماعيًا حرص على سلامة المجتمع منه؛ لأن انتشار الخرافات والبدع في مجتمع ما نذير فنائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته في أعين أعدائه.

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى، فالبدعة صارت عرفًا والمنكر أصبح عادة ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة.

لهذا فقد بدا ابن تيمية في أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات، ومن المواقف الصعبة التي كان سلاحه فيها السنان حينًا واللسان أحيانًا، وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل مواقفه فلم يعبأ بذي سلطان فيتملقه، أو ذي جاه فيواريه، لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أحدها.

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذي بدعة على اختلاف مشاربها، فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والإسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعًا.

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة الغلاة والباطنية، وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التي ملكوا بها عقول السذج، وذلوا بها أعناق العامة من الناس معلنًا لهم أنه لا يوجد طريق إلى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام، وليس هناك من هدى سوى هدي القرآن.

وقد اجتمع به الصوفية في حضرة السلطان وكلموه ليكف عنهم ويترك أحوالهم؛ فقال لهم ابن تيمية: «إنه لا يسع أحد الخروج عن الشريعة بقول ولا بفعل، وإن من

أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده في الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار، ولو دخل النار لا يلتفت إليه، لأن هذا نوع من الدجل». ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان: نحن لا تتفق أحوالنا إلا عند التتار ولا تتفق أمام الشريعة(١).

تسامحه مع خصومه:

ومع شجاعة ابن تيمية في الحق فقد كان حليمًا حيث يكون الحلم عزًّا يشرف صاحبه، عفوًا حين يكون العفو من شيم العلماء، فقد استحثه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه، وكان الفقهاء والقضاة قد ناصروا أعداء الشيخ عليه، فأراد السلطان أن يستغل الموقف ويفتي ابن تيمية في قتلهم، ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك، وأبت عليه- نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء. فقد قال للسلطان: من آذاني فهو في حل مني، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنت إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم(٢).

محنته ووفاته:

جرت الطبيعة البشرية على أن كلا من علا نجمه واشتهر فضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه. وما أكثر حسَّاد ابن تيمية وما أكثر الناقمون عليه، فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق؛ لأنه لم يدار أحدًا ولم يعرف النفاق إلى قلبه سبيلًا.

وكان خصوم ابن تيمية في كثير من المحن هم قضاته من الفقهاء، الذين كبر عليهم مخالفته لهم في فتاواهم وآرائهم. وفي أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جيء به إلى مصر تنفيذًا لمرسوم السلطان بحبسه، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاء حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكنوه، وادعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول:

«أن الله فوق العرش حقيقة، وأنه يتكلم بحرف وصوت». فقال له ابن تيمية: من

---

(١) العقود الدرية، ص ١٩٥.

(٢) العقود الدرية، ص ١٩٥.

الذي سيقضى في؟ فقال ابن مخلوف: أنا.

فقال ابن تيمية: وكيف تقضي في وأنت خصمي؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن. وكان ذلك في يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة ٧٠٥ هـ. وفي ليلة العيد نقل من حبسه إلى مكان آخر بالجب. وظل ابن تيمية إلى العام التالي سنة ٧٠٦ هـ وذهب بعض علماء مصر إلى نائب الخليفة (سيف الدين سلار) وتكلموا معه في إخراج الشيخ من سجنه، وأن يرجع عن بعض معتقداته. ثم أرسلوا إليه ليحدثوه في ذلك، فامتنع من الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات كثيرة لكي يحضر أمامهم ولكنه لم يلتفت إليهم وانقطع أملهم في الحضور فانصرفوا من عنده.

وفي يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضي القضاة ابن جَماعة إلى ابن تيمية واجتمع به (في دار الأوحدي) بالقلعة، وتحدث معه بشأن خروجه من السجن، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من السجن إلا برفع القيود عنه والرجوع عن الشروط التي اشترطوها معه، وفي يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بنفسه واجتمع به في السجن وأقسم عليه بالخروج من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد.. ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود وإلغاء الشروط التي وضعوها من أجله. وخرج مع الأمير سلار وحضرت إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر (سلار) بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه.

وفي شوال ٧٠٦ هـ شكا الصوفية منه أمورًا إلى الدولة، وادعى ابن عطاء عليه أمورًا لم يثبت منها شيء. غير أن الدولة فوضت أمر ابن تيمية إلى الفقهاء ليروا فيه رأيهم حول ما يدعيه الصوفية فبعض الفقهاء قال: ليس على ابن تيمية شيء فيما قال.

ورأى ابن جماعة أن ذلك فيه سوء أدب.

ثم خيرته الدولة بين أمور: إما أن يسير إلى الإسكندرية أو إلى دمشق بشروط، وإما أن يودع السجن، ففضَّل ابن تيمية حياة السجن على البقاء خارجه مكمم

الأفواه. ولكن بعض أصفياء الشيخ ألحوا عليه طلبًا في السفر إلى دمشق فأجابهم إلى ما طلبوا تطييبًا لخاطرهم.

وفي ٢٨ شوال ركب البريد إلى دمشق. ولم تمض عليه إلا ليلة واحدة، وفي الغد أرسلوا خلفه بريدًا آخر فردوه إلى مصر ثانية. فحضر عند ابن جماعة وكان عنده جمع من الفقهاء. فقال بعضهم: إن الدولة لا ترضى إلا بحبس ابن تيمية، وطلب ابن جماعة من القاضي المالكي أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع القاضي، وقال: ما ثبت عندي ضده شيء فكيف أحكم عليه بالحبس؟!

فطلب من نور الدين الزواوي (قاضي المالكية) فتوقف القاضي أيضًا.

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماء بادية على الوجوه في شأن حبسه تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلًا: أنا أمضي إلى السجن بنفسي وأتبع ما فيه المصلحة.

فقال القاضي: يجب أن يكون الشيخ في مكان يصلح لمثله.

فقيل له: إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس، وأرسل الشيخ إلى الحبس. وكان كل ذلك بإشارة من نصر الدين المنبجي. وظل الشيخ في سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحير العقول من المسائل التي عجز غيره عن الإفتاء فيها.

ثم خرج الشيخ من سجنه، وأُرسل إلى الإسكندرية وأقام بها فترة رأى خلالها الكثير من ألوان الاضطهاد والإرهاب الفكري، ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه، غير أن الله قد قيض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلصه منهم، ولكنهم نجحوا في إيداعه السجن مرة أخرى بالإسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتمين إلى فكره، وظل الاضطهاد يلاحقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم، فكان أول ما حرص عليه أن يخرج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الإسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩ هـ فجاء الشيخ معززًا مكرمًا، ودخل على السلطان في ٨ شوال، واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاء الذين أفتوا بسجنه.

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أحب إليه من حياة يجبر المرء فيها على

النفاق أو السكوت على الباطل، وهذا نموذج من محاكمة الشيخ ومواقف الفقهاء والقضاة منه. واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو، فما كان يخرج من السجن إلا ليودع في غيره، وما كانت تنتهي محاكمة إلا لتبدأ أخرى، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والإفتاء ضده. ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به ولم ييأس من نشر دعوته في تصحيح المفاهيم الإسلامية في قلوب الناس. وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم: ما يصنع أعدائي بي؟! أنا جنتي وبستاني في صدري، أينما رحتُ فهي معي، إن حبسوني فحبسي خُلوة، وإن أخرجوني من بلدي فخروجي سياحة، وإن قتلوني فقتلي شهادة في سبيل الله.

وكان آخر ما وقع للشيخ ما جرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه.

ففي يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرئ بجامع دمشق مرسوم سلطاني يمنع الشيخ من الإفتاء واعتقاله، وحضر إليه ابن الخطيري بدمشق وأخبره بأمر السلطان، فقال ابن تيمية: وأنا كنت منتظرًا لذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلًا. وفي يوم الأربعاء منتصف الشهر المذكور أمر قاضي القضاة باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلامذته، وعزر جماعة منهم ونودي بهم في الأسواق والطرقات تشهيرًا بهم وتنكيلًا فيهم.

وظل ابن تيمية في سجنه سنتين وأشهرًا. وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواء على رأسهم القاضي المالكي الأخنائي وسبب سجنه في هذه المرة أنه أراد أن يصحح عقائد المسلمين في مسألة الزيارة وشد الرحال إلى المساجد والقبور وأضرحة الأولياء، فدبر أعداؤه الحيلة في فتواه، وحرفوا كلمه وألفاظه، وشنعوا عليه بما لم يقل به. وهذا أمر غير بعيد ولا مستبعد فإن هذه الحيلة هي وسيلة السلطة في كل عصر، تتخلص بها ممن تريد من العلماء العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الرياء أو المداهنة طلبًا للنجاة، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول، وفتواه في ذلك موجودة لمن أراد أن يصحح فهمه؛ وإنما الذي منعه من ذلك هو شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التي ذكرها

الرسول ﷺ في حديثه: «لا تُشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد» إلخ.

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك ما يفحم خصومه، ولكن ما كان يرضى هؤلاء إلا حبس الرجل وإسكان لسانه وقلمه.

وفي يوم الاثنين التاسع من جمادى الآخرة أمروا بإخراج ما كان عند الشيخ في سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة، وكانت نحو ستين مجلدًا وأربع عشرة رابطة كراريس، فنظر فيها الفقهاء وتوزعوها فيما بينهم.

ولما مُنع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحي الذي كان أنيسه في سجنه اشتدت علته، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة، غير أن تلك الحال لم تدم طويلًا، فقد فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها، وكان ذلك ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة سنة ۷۲۸هـ، ومات الرجل في سجنه كما يقضي علماء الرجال من أصحاب العقائد الثابتة والإيمان الراسخ، الذي يجعل من صاحبه غصةً في حلوق أعدائه، فلا يتنفسون إلا في غيبته، ولا ينعمون بالحياة إلا بعد رحيله.

وقد كانت جنازة الشيخ مثلًا واضحًا لقول أحمد بن حنبل: قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز.

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق ما لا يحصره عدٌّ. يقول البرزالي: لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعًا لو جمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته، وانتهوا إليها. ويعلق ابن كثير على ذلك بقوله: مع أن الرجل قد مات بالقلعة محبوسًا من جهة السلطان، وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أمورًا منفرة لأهل الأديان، فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته، والفرق كبير بين الحال والمقال.

وهذه الجنائز هي الحدُّ الفاصل بين أهل البدع وأهل السنة.

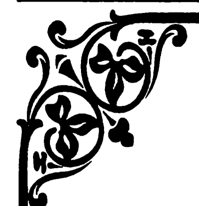
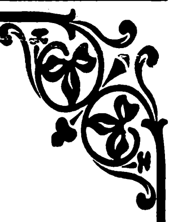
والتاريخ لا يغيب عنه شيء مما يدور في أيامه ولياليه، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يعاب عليه، كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد، غير أن ذاكرة

التاريخ لا تنسى شيئًا. فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه، مأدبة شهية لمن سَلِمَتْ منه النوايا وصدقت العزيمة. وما حدث لابن تيمية قد يحدث لغيره، وما شنع به على ابن تيمية قد يشنع به على غيره، ولكن الزبد سوف يذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.. وهذه سنة الله في خلقه.

فما جرى بالأمس قد يجري اليوم، وقد يجري غدًا، وعلى المرء أن يعي دروس التاريخ.

رحم الله ابن تيمية، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.



الباب الأول

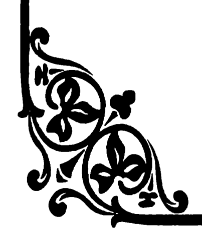
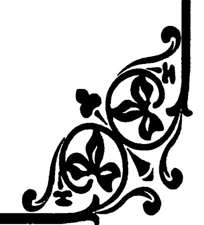
دلالة التأويل في عصر الرواية والاستشهاد

الفصل الأول: التأويل في اللغة والقرآن وعند المتأخرين.

الفصل الثاني: موقف السلف من قضية التأويل.

الفصل الثالث: قضية التأويل بين علماء الكلام.

الفصل الرابع: موقف الفلاسفة من النصوص.

الفصل الأول

التأويل في اللغة، والقرآن، وعند المتأخرين

أ- التأويل في لغة العرب:

حسمًا للخلاف الذي قد ينشأ بين الباحثين في أي مجال من مجالات العلوم الإنسانية، وتوفيرًا للجهد والوقت، لا بد من الاتفاق فيما بينهم على قانون أو مبدأ، يرجعون إليه عند الاختلاف ويحتكمون إليه عند التنازع، وسيرًا على نفس المنهج الذي يأخذ به ابنُ تيمية في تحليل الألفاظ وبيان معناها عند مناقشة الخصوم.

وإذا كان هدفنا الأول هو تحديد معنى كلمة التأويل في لغة العرب، فمن الأفضل أن نرجع إلى أصل استعمال الكلمة بين المتخاطبين بها أولًا، وكما هي مستعملة على ألسنتهم، ومدونة في كتبهم، وفي معاجم اللغة.

ثم علينا أن نتبع الكلمة في مراحل تطورها، إذا كانت تعرضت لعوامل تطورية في استعمالاتها- وهذا لا بد منه- مبينين سبب هذا التغير، أو سبب هذا التحول، وما الهدف منه؟.

وإذا كانت الكلمة قد أصبحت تستعمل في غير ما وضعت له أولًا، فهل لذلك الاستعمال الجديد سند لغوي؟ أم هو مجرد تحريف وتلاعب بالألفاظ، لخدمة أغراض وأهداف معينة؟

وبهذا المنهج التحليلي ينبغي أن نأخذ في معالجة هذه القضية بعامة، وما أحب أن أوضحه في بيان معنى التأويل في لغة العرب، وسأكون في ذلك ملتزمًا بالمعنى اللغوي، كما تبينه كتب اللغة، حسب ترتيبها ترتيبًا تاريخيًا.

١ - في المعاجم اللغوية:

من أقدم ما نجده من المعاجم اللغوية القديمة هو تهذيب اللغة للأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد) المتوفى سنة ٣٧٠[١] ينقل لنا عن ثعلب وابن

---

(١) انظر في ذلك تهذيب اللغة للأزهري مادة أول جـ ١٥ ص٤٣٧، تحقيق الأستاذ إبراهيم الإبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦.

الأعرابي أن «الأول» هو الرجوع، وقد آل يؤول أو لا. وعن الأصمعي آل القطران يؤول «أو لا» إذا خسر. قال: وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلح وساسه.

قال لبيد:

بصبوح صافية وضرب كرينة[١] بمؤثر تأتاله إبهامها

ويقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث.

عمرو عن أبيه: الآل الأحوال جمع آله.

وآل لحم الليث: «الآيل» (على وزن السيد) الذكر من الأوعال. والجمع الآيايل (على وزن القبائل). قال: وإنما سمى آيلا لأنه يؤول إلى الجبال يتحصن فيها.

وإذا تأملنا كل ما سبق من استشهادات حول كلمة التأويل نجد أن مادة «أول» في كل استعمالاتها تفيد معنى الرجوع والعود، وهكذا في بقية الأمثلة التي ذكرها الأزهري، نجد أن المادة في أصلها الاشتقاقي تدور حول معنى الرجوع والعود.

ومما هو جدير بالاعتبار أن تهذيب اللغة من نتاج النصف الأول من القرن الرابع الهجري، ومعنى ذلك أن مادة أول حتى هذه الفترة كانت تستعمل على ألسنة الرواة في هذه المعاني التي وضحها وشرحها.

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن «مقاييس اللغة» لابن فارس[٢] المتوفى سنة ٣٩٥ هـ. قد نقل إلينا هذه المعاني السابقة التي استعملت فيها الكلمة، والتي بينها الأزهري في تهذيبه، ولم نجد عنده ما يخالف هذا المعنى، ومما نقله إلينا زيادة عما في التهذيب أن قال:

قال يعقوب «أوَّل الحكم إلى أهله أي: أرجعه ورده إليهم».

قال الأعشى:

أؤول الحكم إلى أهله ليس قضائي بالهوى الجائر

---

(١) في لسان العرب: الكرينة الضاربة بالعود أو الصنج. تأتاله: تعالجه.

(٢) انظر مقاييس اللغة جـ١ ص ١٥٩ مادة أول. تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ.

وآل جسم الرجل إذا نحف، أي يرجع إلى تلك الحالة، ثم قال: ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: **﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾** يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم أي مصائر الأمور وعواقبها.

ويتضح لنا مما نقله ابن فارس: أن كلمة تأويل استعملت عنده في نفسي المعني والمفهوم الذي كانت تستعمل فيه مادة (أول) بمعنى العود والمرجع والمصير.

لهذا نجد أن ابن فارس يقول: ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، ثم يستشهد بالآية الكريمة، ويبين معنى التأويل فيها، ثم أورد البيت السابق للأعشى وقد استعمل فيه مادة أول بمعنى الرجوع والعاقبة[(١)].

ونخرج من ذلك بنتيجة مهمة: هي أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين، من رواة ومحدثين، حتى بداية القرن الخامس الهجري في معنى: المرجع والمصير والعود، حيث لم يرد إلينا في المعاجم التي وضعت في هذه الفترة- وهي المصدر الوحيد لكل المعاجم التي وضعت بعد ذلك- ما يخالف ذلك.

وإذا انتقلنا إلى لسان العرب[(٢)]، وهو من نتاج أواخر القرن السابع وأول الثامن الهجري، وقد جمع فيه ابن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ كل ما يتصل بمادة «أول» ومشتقاتها، وما استعملت فيه من معان، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات تؤكد لنا هذا المعنى وتوضحه، فمن ذلك قوله: «ألت عن الشيء ارتددت عنه»، وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل) أي: لا رجع إلى خير.

وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره، وقوله عز وجل: **﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾** أي لم يكن معهم علم تأويله، وقيل معناه: لما يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة.

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٥٩، تهذيب اللغة ١٥- ٤٤١.

(٢) انظر لسان العرب مادة «أول» طبع المطبعة الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ جـ ١٣ ص ٣٣- وانظر محيط المحيط ط الأمريكانية سنة ١٨٢٧ م بيروت ١ - ٥١ مادة «أول».

وفي حديث ابن عباس: «اللَّهُمَّ فقِّهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ».

وعن الليث قال: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء».

وأبو عبيدة قال: «التأويل المرجع والمصير».

وإذا أضفنا إلى ما تقدم من معنى التأويل الذي بينته لنا معاجم القرن الرابع الهجري، هذا المعنى الذي نقله ابن منظور عن الليث والجوهري، والذي مضمونه أن من معاني التأويل التفسير والتدبر وحسن تقدير الأمور، يتضح لنا: أن التأويل كان يستعمل عند علماء اللغة من رواة ومحدثين في هذين المعنيين.

الأول: المرجع والمصير والعاقبة، كما بينت ذلك معاجم القرن الرابع الهجري.

الثاني: التفسير والتدبر والبيان، كما وضح ذلك ابن منظور ونقله عن الليث والجوهري.

وهذان المعنيان هما اللذان استعملا في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولم يعرف للكلمة معنى ثالث في القرون الثلاثة الأولى.

وقد استعمل الرسول ﷺ الكلمة في كلا المعنيين.

فمن استعمالها على لسانه بمعنى العاقبة والمصير ما روي عنه ﷺ أنه لما نزلت الآية الكريمة: ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ**﴾ الآية قال: (إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد)[1] أي لم يحصل، ولم يحدث مدلولها العملي والواقعي، الذي هو عين تأويلها، والذي هو مصير المخاطبين، وعاقبة أمرهم.

ومن استعمالها في المعنى الثاني ما دعا به الرسول ﷺ لابن عباس: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ».

وحين نزلت الآية الكريمة: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ قال ابن عباس: «أنا ممن يعلم تأويله»: فالتأويل الذي استعمله ابن عباس ونسب إلى نفسه العلم به، والذي دعا به الرسول له هو معرفة معاني الآيات التي نقلت عنه.

(١) حديث ورد في الترمذي ١١ - ١٨٧ وقال عنه: حديث حسن.

وقد روى عنه الأزهري قال: «قلت لعروة: ما بال عائشة تتم في السفر يعني الصلاة ؟..

قال: «تأولت كما تأول عثمان» أراد بتأويل عثمان أنه أتم الصلاة بمكة في الحج، وذلك أنه نوى الإقامة بها.

ولن أطيل في بسط الأمثلة والشواهد التي تحضرني الآن في تأكيد استعمال الكلمة في عصر الصحابة والتابعين في هذين المعنيين السابقين فقط[١]، والتي تدل على أنه لم يعرف لها معنى ثالث في هذا العصر.

٢- المعنى المُحْدث:

ثم نجد ابن منظور في أول القرن الثامن الهجري ينقل لنا عن ابن الأثير[٢] عن ابن الكمال إذ يقول «قال ابن الكمال»: «التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله، إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقًا للكتاب والسنة».

ثم ينقل عن جمع الجوامع للسبكي: أن التأويل «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلًا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل».

وعن ابن الجوزي- وهو من الحنابلة- أن التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وبذلك يصبح للتأويل ثلاثة معان: المعنيان السابق ذكرهما، والثالث هو: نقل ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل. أو بمعنى آخر: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

وهذا المعنى الثالث لم يرد في المعاجم المتقدمة، وإنما ورد في لسان العرب،

---

(١) انظر في هذه المادة لسان العرب لابن منظور، الموافقات للشاطبي ١- ١٣٢ طبعة الرحماني تحقيق عبد الله دراز «بدون تاريخ» المحيط ١- ٣٤١ طبعة الحلبي ١٩٥٢، المصباح المنير ١- ٥٤١ الأميرية ١٩٢٨، مختار الصحاح ٣٢ ط الأميرية سنة ١٩١٨.

(٢) انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١- ٢٨٠ الحلبي ١٩٦٣.

وتاج العروس، وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج.

وسأناقش هذا المعنى الثالث عند الكلام عن التأويل عند الأصوليين، وكيف ظهر واشتهر في العصور المتأخرة، ولكن أريد الآن أن أضع في الاعتبار الملاحظات الآتية عن هذا المعنى:

١- لم يرد هذا المعنى في معاجم القرن الرابع الهجري، ومعنى ذلك أنه لم يكن معروفًا بين رجال اللغة والمعنيين بها، ولم يكن مشتهرًا بينهم حتى ذلك التاريخ.

٢- روى ابن منظور هذا المعنى عن «ابن الأثير» ورواه الزبيدي عن «ابن الكمال» و«السبكي» و«ابن الجوزي» وهؤلاء ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها، بل لم يكن واحد منهم موجودًا في عصر الرواية فلا يعتد بكلامهم في ذلك، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل برواية اللغة وإنما هم بين فقيه، أو متكلم، أو أصولي.

٣- إن رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد، التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذي أرادوه وتوضحه، وهذا عكس ما عهدناه منهما إزاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل، حيث أورد كل منهما من الأمثلة والشواهد ما وضح به المعنى المراد من الكلمة، ويترتب على هذه الملاحظة نتيجة مهمة وهي: أن الكلمة لم تستعمل في هذا المعنى مطلقًا بين رجال اللغة في العصور المتقدمة، إذ لو استعملت عندهم في ذلك المعنى لأوردوا لها أمثلة، وشواهد توضيحية، كما فعلوا ذلك إزاء الاستعمالين الآخرين.

٤- وإذا لم تكن الكلمة قد عرفت بينهم، ولم تستعمل في هذا المعنى، ثم وجدناها بعد ذلك في المعاجم المتأخرة فلا بد من أنها شاعت واشتهرت بهذا المعنى في مجال آخر، غير مجال الدراسة اللغوية، وصارت من الشهرة بحيث أصبح متعارفًا عليها، وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانًا في المعاجم اللغوية المتأخرة.

أما كيف ظهر هذا المعنى فسأتحدث عن ذلك بالتفصيل عند الكلام عن التأويل

عند الأصوليين. والآن وقد اتضحت أمامنا هذه الاستعمالات الثلاثة للتأويل نريد أن نعرف أي استعمال منها قد جاء به القرآن.

ب- دلالة التأويل في القرآن:

تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من سورة، بل تكررت في بعض سوره أكثر من مرة، وحين أتحدث عن التأويل في لغة القرآن أقصد من ذلك أمرين:

الأول: - أن القرآن الكريم- وهو قمة اللغة العربية فصاحة وبيانًا قد استعمل التأويل في معنى وضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن وسماعه من الصحابة، وبينوا لنا ما غمض من ذلك، وهذا يعيننا على تحديد معنى التأويل، وتوضيحه في لغة العرب.

الثاني: - أنه لا ضير إذا استعمل التأويل في عصور متأخرة استعمالًا اصطلاحيًّا خاصا بطائفة معينة، ما دام اصطلاحًا يستخدمونه فيما بينهم ولو كان هذا الاصطلاح مخالفًا للمعنى العام للفظ الذي استخدمه القرآن، فإن كثيرًا من الكلمات قد تستعمل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة، وذلك كالصلاة مثلًا فإن معناها العام هو الدعاء، ولها معنى اصطلاحي بين الفقهاء وهو: أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط خاصة، ولا شك أن هناك عديدًا من الكلمات التي تستعل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة، وقد تستعمل في عصر بمعنى يخالف المعنى الذي استعملت فيه في عصور سابقة، فالكلمات كالكائنات تسير في سلم التطور الاجتماعي للبيئة التي تعبر بها عن حاجاتها لتستطيع أن تسد مطالب التغيير اللغوي لحاجات مجتمعها وقضاياه.

لكن لا ينبغي لطائفة أو لأخرى أن تدعي أن المعنى الاصطلاحي الذي استعملت فيه هذه الكلمة أو تلك هو معناها اللغوي العام، أو هو بالضرورة المعنى الوارد في القرآن.

ولا يجوز أن تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوي أصلًا وحكمًا تفسر به ما ورد في القرآن.

ولا بد من القيام بعملية استقراء كامل لكل آية استعملت فيها كلمة التأويل في القرآن، وما هي أقوال السلف والأئمة فيها، وهل ما قاله أئمة السلف والتفسير يخالف ما ورد في معناها في المعاجم اللغوية المتقدمة..؟

وسألتزم في ذكر هذه الآيات منهج القرآن في ترتيب السور، ولنترك الحديث مؤقتًا عن معنى التأويل في آية «آل عمران» لكثرة ما ورد فيها من خلاف، حتى نستعين بغيرها في توضيح معناها وترجيح ما نراه.

وقد وردت كلمة التأويل في سورة النساء آية رقم ٥٨ قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾**.

يقول ابن جرير الطبري في تفسير: **﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾** أي جزاء وذلك أن الجزاء هو الذي صار إليه أمر القوم[1].

وفسرها مجاهد وقتادة بالثواب.

وفسرها السدي وابن زيد وابن قتيبة والزجاج بالعاقبة[2].

فالتأويل هنا هو تأويل فعلهم الذي هو رد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هذا التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهر إلى معنى آخر يخالفه.

وفي سورة الأعراف: آية رقم ٥٢، ٥٣ قال تعالى - في شأن الذين نسوا لقاء ربهم -: **﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٥٢ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾**.

---

(١) انظر تفسير الطبري: ٦- ٢٠٥ طبع دار المعارف سنة ١٩٥٨ م تحقيق الأستاذ محمود شاكر وانظر ابن كثير ١/ ٤٠٨ من مختصر الصابوني.

(٢) انظر تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا سنة ١٣٥٠، رسالة الإكليل لابن تيمية: ٢٦ صبيح ١٩٦٦ م ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

يقول ابن جرير الطبري- في معنى التأويل هنا- «أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به».

وقال قتادة: هل ينظرون إلا تأويله: أي عاقبته، وفي رواية عنه: ثوابه وعن ابن وهب فيما رواه عن ابن زيد: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ قال: «يوم يأتي حقيقته».

وقال الربيع: لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يوم يقوم الحساب حتى يدخل أهل الجنة وأهل النار فيتم تأويله يومئذ.

وقد قرأ: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ قال: هذا تحقيقها.

وقرأ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ قال: ما يعلم حقيقته إلا الله.

وأما قوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ فإن معناه يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله[١].

وفي رواية عن ابن عباس: إن التأويل هنا بمعنى التصديق لوعده ووعيده، أي يوم يظهر صدق ما أخبر به عن الآخرة[٢].

وفي سورة يونس آية رقم ٣٨ قال تعالى في حق المكذبين لرسوله: **﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾**.

قال ابن جرير الطبري: يقول تعالى ذكره: ما بهؤلاء المشركين يا محمد تكذيبك، ولكن بهم التكذيب بما لم يحيطوا بعلمه، مما أنزل الله عليك في هذا القرآن من وعيدهم على كفرهم: ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد، الذي توعدهم الله به في هذا القرآن[٣]. بل كذبوا به قبل أن يفهموه.

فالتأويل هنا المراد به: وقوع ما أخبر به القرآن، وهو الأثر الخارجي والمدلول الواقعي بوعيد هؤلاء، ولا يصح بحال أن يكون معنى التأويل هنا أو في الآية السابقة:

---

(١) انظر تفسير الطبري ١٢- ٤٧٨ ط دار المعارف ١٩٥٨ م.

(٢) انظر تفسير المنار ٣- ١٧٣ وبعدها.

(٣) تفسير الطبري ١٥- ٩٣ وابن كثير ٢- ١٩٥.

التفسير والبيان أو إرادة غير الظاهر.

وفي سورة يوسف تكررت كلمة التأويل أكثر من مرة، ففي الآية رقم ٢١ قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾.

عن السدي: أن المراد تعبيره الرؤيا.

وفي الآية رقم ٣٥ قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ والمراد: أخبرنا بما يؤول إليه أمر ما أخبرناك أنا رأيناه في منامنا.

ثم قال لهما يوسف آية رقم ٣٦ من نفس السورة: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾ فبعد أن بين لهما ما يصير إليه أمر ما رأياه في منامهما من الطعام الذي رأياه قال لهما ذلك، أي تأويل رؤياكما مما علمني ربي وذلك إشارة في قوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[1] وكذا بقية الآيات الواردة في هذه السورة، كلها تتحدث عن تأويل الرؤيا، وأحاديث الناس وتأويل هذه الأحاديث، وتلك الرؤية هي نفس مدلولها الخارجي الذي تصير إليه.

وفي سورة الإسراء آية رقم ٣٥ قال تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. أي: مآلًا ومرجعًا، كما سبق في آية النساء[2].

وفي سورة الكهف آية رقم ٧٧ قال تعالى حكاية عن موقف الخضر من موسى لما تتابعت أسئلته ولم يستطع صبرا على ما رآه من الخضر: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ صبرا على ترك مساءلته عنها[3].

ولما بين له الخضر ما سأل عنه قال له في النهاية: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ آية ٨١.

---

(١) تفسير الطبري ١٢ - ١٢٠. وانظر في بقية الآيات الواردة في هذه السورة جزء رقم ١٢ - ١٦، ٨٦، ١٢٥، الطبعة الميمنية وكذلك ١٣ - ٤٠، ٥٠ - ٦٠ طبع دار المعارف.

(٢) تفسير المنار ٣ - ١٧٣.

(٣) انظر تفسير الطبري: ١٦ - ٦ ط الميمنية.

أي هذا الذي ذكرته لك من الأسباب التي من أجلها فعلت الأفعال التي استنكرتها مني.

وفي هذا إعلام من الله لنبيه أن أفعاله بالمشركين وإن كانت في الظاهر تجري على مثال ما يقع منه لأوليائه، إلا أن تأويل أمرهم صائر إليهم لا محالة، كما كانت أفعال الخضر بخلاف الصحة في الظاهر عند موسى إذ لم يكن عالمًا بعواقبها، ولكنها ماضية في الحقيقة على الصحة وآيلة إلى الصواب في العاقبة(١).

فالتأويل هنا تأويل الأفعال التي وقعت من الخضر، من خرقه السفينة بغير إذن صاحبها، وقتل الغلام، وإقامة الجدار للغلامين اليتيمين، وهذه الأفعال هي التي أنكرها عليه موسى؛ لأنه لم يكن عالمًا بعواقبها وما ستصير إليه.

ولا يمكن أن يراد بالتأويل هنا نقل اللفظ إلى معنى آخر.

يتبين لنا من كل ما سبق أن لفظ التأويل لم يستعمل في هذه الآيات إلا بمعنى المآل والمرجع والمصير، أو الأثر الخارجي الذي يقع جزاء لقوم وعاقبة لهم، أو مآلًا لأحاديث الناس وتعبيرًا لرؤياهم.

ج- بين التأويل والتفسير:

استعمل المفسرون التأويل في معنى التفسير والبيان، واستعمله الرسول ﷺ في نفس المعنى حين دعا لابن عباس بقوله: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ». فالتأويل هنا يراد به التفسير والبيان، وكشف المعنى وتوضيح المراد.

ونجد ابن عباس- رضي الله عنهما- حين يقرأ الآية الكريمة:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

يقول ابن عباس: «أنا ممن يعلمون تأويله» ومراد ابن عباس- والله أعلم تفسيره وبيانه. وكل ما ورد عن ابن عباس من أنه يعلم تأويل القرآن فيجب حمله على معنى

---

(١) الطبري: ١٦-٦.

التفسير والبيان، ولا يجوز القول بأنه يعلم حقائق تأويل القرآن الخارجية، لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها.

والطبري في تفسيره العظيم قد استعمل التأويل أيضًا في معنى التفسير والبيان إذ نجده يقول: وتأويل الآية عندنا: كذا. ثم يشرع في تفسيرها، وقال أهل التأويل فيها: كذا، ثم يحكي أقوال المفسرين من السلف، والأشبه بتأويل الآية كذا ومراده بكل ذلك تفسير الآية وتوضيح معناها.

ولكثرة استعمال التأويل في هذا المعنى عند السلف ولشيوعه بينهم اختلط بمعنى التفسير، وأصبح كل منهما يستعمل حيث يستعمل الآخر.

ولعل هذا يقودنا إلى بيان الفرق بين التفسير والتأويل.

فالتفسير: «هو علم نزول الآية ونصها، والأسباب التي نزلت فيها، وبيان وضع ألفاظها حقيقة ومجازًا»[١].

والتأويل: «إخبار عن حقيقة المراد من الآية».

وقال الراغب في مفردات القرآن: «إن التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل في الألفاظ، أما التأويل فأكثر ما يستعمل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، أما التفسير فيستعمل فيها. وفي غيرها[٢].

ولقد اهتم بعلم التفسير أئمة السلف وعلماؤهم، وصنفوا في ذلك مصنفات زاخرة بشتى ألوان المعرفة عن علوم القرآن، وأسباب نزوله وعلم تفسيره، وما يقبل من التفسير وما يرد وموضوع التفسير، وغايته وأنواعه.

يقول العمادي في رسالة «التفصيل» عن موضوع التفسير:

وموضوعه: فهم مراد الله تعالى من حديث المعاني ووجوه الإعجاز ومواقع

---

(١) انظر التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل لابن العماد مخطوط ٤٣٤٤، بدار الكتب، وانظر عوارف المعارف للسهروردي المتوفى ٦٣٢ هـ ص ٤٨ بهامش إحياء علوم الدين للغزالي ط الميمنية.

(٢) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢- ٥٧٣ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٨م، مفردات غريب القرآن للأصفهاني، كتاب الألف ٣١- ٣٢، كتاب الفاء ٣٣٠ ط ١ الحلبي سنة ١٩٦١م.

المناسبات، وغير ذلك مما لا يحيطه إلا علام الغيوب، فكيف يوقف له على نهاية؟! بل إنما يعطى الشخص من ذلك بحسب الإلهام الإلهي وهو لا يوقف عند غاية.

أما غايته: فالاعتصام بالعروة الوثقى بالوقوف على معاني التنزيل الحكيم.

أما أنواعه: فقد قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب بكلامها، ووجه لا يعذر واحد بجهالته، ووجه يعلمه العلماء، ووجه لا يعلمه إلا الله.

وعلى ضوء الأثر المروي عن ابن عباس تكلم العلماء فيما يجوز الخوض فيه من التفسير وما لا يجوز، فقالوا: إن التفسير الذي هو علوم القرآن على ثلاثة أقسام:

الأول: علم لم يُطْلِع الله عليه أحدًا من خلقه: وهو ما استأثر الله به من أسرار كتابه، من معرفة كنه ذاته، وحقائق أسمائه، وصفاته، وتفاصيل غيوبه التي لا يعلمها إلا هو.

الثاني: ما أطلع الله عليه نبيه من أسرار كتبه واختصه به، وهذا لا يجوز الخوض فيه إلا للرسول، قيل: ومنه أوائل السور.

الثالث: علوم علمها الله لنبيه مما أودع في كتابه من المعاني الجلية والخفية، وأمره بتعليمها، وهذا قسمان:

القسم الأول: لا يجوز الخوض فيه إلا بطريق السمع؛ كأسباب النزول، الناسخ والمنسوخ.

القسم الثاني: وهو ما يؤخذ بطريق النظر والاستدلال وهذا أيضا قسمان:

قسم اختلفوا في جوازه، وهو تأويل المتشابه من الآيات.

وقسم اتفقوا على جوازه، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعية من الأمور العملية وهو المسمى بالفقه(١).

وقد وضعوا لقبول التفسير شروطًا منها:

١ - ألا يرفع ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القوانين اللغوية وما تعارف

(١) انظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢ - ٩١.

عليه العرب في التخاطب بهذه الألفاظ.

٢- ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعًا عليها بين العلماء والأئمة.

٣- ألا يناقض نصًا قرآنيًا آخر.

٤- وجوب مراعاة الغرض المسوق له الآية حسب علمه بسبب نزولها. أما أنواع التفسير الباطلة والمردودة فيجعلها بعضهم خمسة أنواع وهي:

الأول: التفسير من غير تحصيل العلوم التي لا بد منها من لغة ونحو.. إلخ.

الثاني: الخوض في تأويل المتشابه بدون سند عن الرسول أو أثر صحيح في ذلك.

الثالث: التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلًا والتفسير تبعًا له فيرد إلى رأيه الكتاب والسنة بأي طريق كان، وقد قال الرسول ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد خطأ».

الرابع: التفسير بالقطع بأن مراد الله كذا من غير دليل، فلقد قال أبو بكر: أيُّ سماء تظلني وأيُّ أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».

الخامس: التفسير بالاستخفاف والهوى، وذلك كمسلك الباطنية والخوارج والشيعة وغير هؤلاء من أهل البدع في المقاصد الفاسدة- ليلبسوا على الناس فهمهم لمعاني القرآن ومقاصده.

ولخطورة القول في كتاب الله من غير علم كان السلف كثيرًا ما يتحرج أحدهم من ذلك قال عبد الله بن شوذب: كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس، فإذا سألناه عن تفسير آية سكت كأن لم يسمع. وقال الطبري فيما يرويه عن أحمد بن حنبل: لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير، وكثيرا ما كانوا يتواصون بعدم الخوض في ذلك من غير علم؛ لأنهم في ذلك يروون عن الله عز وجل، وإذا تعرض أحدهم لتفسير آية فإنما يفسرها مسندة إلى الرسول أو إلى صحابي سمعها منه، وهذا المنهج الصحيح في تفسير القرآن[1].

ومن هنا قال ابن تيمية: إن أهم التفاسير الموجودة بأيدينا اليوم وأصحها هو

---

(١) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٥٦ ط السلفية سنة ١٣٨٥ هـ.

تفسير الطبري لأنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة عنهم وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين[١].

وإذا كنا قد انتهينا الآن من بيان معنى التأويل في عرف السلف من المفسرين فما معنى التأويل في اصطلاح المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين؟

د- دلالة التأويل في اصطلاح المتأخرين:

اشتهر التأويل في عرف المتأخرين من الفقهاء ورجال الأصول بمعنى: «صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى الذي تصرف إليه الآية موافقًا للكتاب والسنة».

ونجد هذا المعنى في كتب الأصول والفقه، وكأنه الأصل أو هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل، وأصبح من الشهرة بحيث تُنوسى أو تُجوهل بجانبه المعنى اللغوي العام، واستطاع المعنيون بالتأويل من رجال الأصول وعلماء الكلام أن يفسحوا لهذا المعنى الحادث مجالًا في القواميس اللغوية المتأخرة، التي دونت بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

فنجد في تاج العروس أن الزبيدي يحكي هذا المعنى عن ابن الكمال وعن ابن الجوزي من متكلمي الحنابلة، وابن منظور في لسان العرب يحكي لنا هذا المعنى عينه عن ابن الأثير.

أما المعاجم المتقدمة فلم نجد فيها ذكرًا لهذا المعنى كما سبق بيان ذلك.

وإذا بحثنا في كتب الأصول أو علم الكلام أو كتب التفسير المتأخرة نجد هذا المعنى المتأخر هو المعروف بينهم والمستعمل على ألسنتهم. ففي كتاب جمع الجوامع للسبكي وهو من كتب الأصول نجد أن البُناني يقول في حاشيته[٢]: «التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح لدليل يقترن به».

وفي كتب علم الكلام المتأخرة نجد أن هذا المعنى مستعمل في معظمها إن لم

---

(١) تفسير الطبري ١-٢٩ ط بولاق.

(٢) حاشية البناني على جمع الجوامع لابن السبكي ٢-٤٦ ط المصرية سنة ١٢٨٥ هـ.

يكن في جميعها، فهو عند الرازي في «تأسيس التقديس» وبقية كتبه، وعند الغزالي من قبل في «إلجام العوام» و«فيصل التفرقة» ومن قبلهما عند إمام الحرمين في «الشامل» و «الإرشاد» و «العقيدة النظامية» وهو عند ابن رشد في «فصل المقال».

فالتأويل عند هؤلاء جميعًا هو: «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ» كما يتضح هذا جليًا من موقفهم جميعًا من آيات الصفات.

والذي يلفت النظر هنا أن التأويل بهذا المعنى المحدث أصبح في عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق، ولم يتنبه واحد من هؤلاء إلى مخالفة هذا لمعنى التأويل الذي استعمله القرآن.

والآن لا بد لنا أن نتساءل: إذا لم يكن التأويل بهذا المعنى معروفًا عند السلف ولا في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، فكيف أصبح شائعًا ومتعارفًا عليه بين المتأخرين بحيث تنوسي بجانبه المعنى اللغوي العام للكلمة؟

هل يعتبر ذلك من قبيل التطور الدلالي للألفاظ؟ فيكون اللفظ مستعملًا بمعنى في العصور المتقدمة، ثم يستعمل بمعنى آخر في عصر متأخر، حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ؟

ولكن إذا كان هذا الافتراض صحيحًا فهل يجوز أن يتعسف القول ويجعل هذا المعنى الاصطلاحي المتأخر هو عينه المعنى المستعمل في القرآن ؟!

إن الأمر في هذا يحتاج إلى مزيد نظر وتأمل.

إن استعمال التأويل بهذا المعنى- كما يبدو لي- نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة له تحوطه وترعاه بعنايتها حتى كتب له الذيوع والانتشار.

ولو ألقينا نظرة فاحصة في تاريخ الفرق السياسية والكلامية وخاصة في ظروف نشأة الشيعة والباطنية، أقول: لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فربما وجدنا بداية الطريق.

وإذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر

والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوي هذا الافتراض.

وإذا علمنا أن هناك أثرًا تردد كثيرًا في كتب الشيعة والباطنية وهو «لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل» ألا نكون بذلك قد وضعنا يدنا على بداية الطريق؟

لقد تردد كثيرًا هذا الأثر المذكور في كثير من المصنفات الإسماعيلية وخاصة في كتب القاضي الفاطمي «النعمان بن حيون التميمي» مثل «أساس التأويل»، «تأويل الدعائم».

وتردد أيضا في كتب المتصوفة، فنجده عند الغزالي في «الإحياء» و «المشكاة» مرفوعًا إلى علي بن أبي طالب.

وعند الشيعة مرفوعًا إلى الإمام جعفر الصادق.

ولو وضعنا الأثر أمام أعيننا، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحي للتأويل لوجدنا الشبه واضحًا، والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحي، وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره.

فهنا ظاهر وباطن وتنزيل وتأويل.

وفي التأويل الاصطلاحي ظاهر غير مراد، وباطن مراد يجب البحث عنه.

فالقول بالباطن هو الأساس الذي وُضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى الذي يهتم بصرف اللفظ عن ظاهره، بدعوى أنه غير مراد والبحث عن المعنى الباطن بدعوى أنه المراد المطلوب.

ومن هنا استطاع الباطنية أن يستغلوا التأويل بهذا المعنى أسوأ استغلال مستندين في ذلك إلى الأثر المذكور: (لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل)، ووضعوا قواعد عقائدهم تحت ستار علم الباطن، بعيدًا عن أعين الظاهر المصروف عنه اللفظ.

وإذا كنت لا أملك الآن أدلة حاسمة تؤكد لي هذا الافتراض، أو تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى إلا أنه لا ريب في أن النصيب الأكبر في ذلك يرجع إلى الدور الذي قام به أصحاب الاتجاه الباطني من الصوفية والشيعة، يشاركهم في هذا كثير من الفرق الذين نادوا بفكرة الإمام المعصوم، الذي

يؤتى من لدنه تأويل التنزيل، فلقد ساهم هؤلاء جميعًا في شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى، واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التي يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم إلى ظواهر الشرع فأبطلوها، وإلى كتاب الله فحرفوه، وجاء بعد ذلك الفلاسفة فغذوا هذا الاتجاه وأخذوا به في محاولتهم التوفيق بين فلسفة اليونان وما عند المسلمين، فتحولت لغة القرآن عندهم إلى رموز وألغاز لا معنى لها، وتأثر بهم المتكلمون إلى حد كبير في ذلك.

وإني لأرجو أن يوفقني الله في هذا البحث إلى إلقاء المزيد من الضوء على نشأة التأويل بهذا المعنى، وعلى الدور الذي قام به في فكرنا الإسلامي.

والذي أريد أن أخرج به من كل ما تقدم أن التأويل قد استعمل في عرف السلف في معنيين فقط هما:

الأول: بمعنى المآل والعاقبة والمصير وهو ما نجده متكررًا في آيات القرآن.

الثاني: بمعنى التفسير والبيان وحسن تقدير الأمور، وهو ما دعا به الرسول لابن عباس، وما كان يتخاطب به الصحابة.

ثم استعمل التأويل بمعنى محدث: وهو «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر»، وهذا الاستعمال لا أصل له في كتب اللغة المتقدمة، ولم يستعمل في عصر السلف، وإنما وجدناه مستعملًا على ألسنة البلاغيين من المتأخرين، ثم دونه علماء المعاجم فيما بعد بنفس الدلالة المتأخرة.

وإذا كنا بذلك قد أوضحنا القول في معنى التأويل قديمًا وحديثًا، وبينا المعنى الذي استعمله القرآن لهذه الكلمة «التأويل» فما هو موقف السلف من قضية التأويل والصفات عمومًا؟ هل ذهبوا إلى التأويل في ذلك؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل كان تأويلهم هو صرف الآيات عن ظاهرها؟ وإذا كان بالنفي فهل معنى ذلك أنهم توقفوا عن بيان معنى الآية وتفسيرها؟

* * *

الفصل الثاني

السلف- السلفية

اللفظ والمعنى:

يعلم الدارسون لتاريخ الفكر الإسلامي أن مدارسه المتعددة، وفرقه المختلفة يرجع كل منها في تاريخ نشأته إلى شخص معين يرتبط بها تاريخ نشأتها فتنسب إليه، كما يرتبط تاريخ نشأة المعتزلة بواصل بن عطاء، وتاريخ نشأة الأشاعرة بأبي الحسن الأشعري، والماتريدية بأبي منصور الماتريدي، وكذلك فقه المذاهب الأربعة يرتبط كل مذهب منها بتاريخ إمامه ومؤسس قواعده وأصوله؛ كالشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة.. إلخ فإن هذه المذاهب الفقهية والكلامية ترتبط بمؤسس المذهب وإمامه الذي تنسب إليه.

أما السلف فإن أمرهم في نسبته يختلف تمامًا عن نسبة هذه المذاهب أو تلك الفرق. فهم لا يرتبطون بشخص معين ينتسبون إليه، وإنما تنسب الأشخاص إلى منهجم فيقال فلان السلفي، أو فلان يأخذ بمنهج السلف، وهم لا يعبرون في مسارهم التاريخي عن مذهب فكري خط لنفسه أصولًا، أو قواعد انفرد بها، كما فعلت المدارس الكلامية المختلفة لا.. إنهم ليسوا كذلك، وإنما هم الأصل الأول الذي انشق عنه غيره من الفرق والمدارس الأخرى التي وضعت لنفسها أصولًا وقواعد انفردت بها عند منهج السلف أو تميزت بها عن غيرها بالانتساب إليها. كالقدرية نسبة إلى القول بنفي القدر، والمرجئة نسبة إلى القول بالإرجاء، والمعطلة نسبة إلى القول بالتعطيل.. إلخ.

إن السلف ليسوا فرقة كلامية، وليسوا مذهبًا فكريًا كما يحاول البعض أن يصورهم في كتاباته، فيجعلهم قسيمًا للمعتزلة، والأشاعرة، والمرجئة.. وهذا خطأ تاريخي ومنهجي معًا ينبغي التنبيه إليه والحذر منه، بل يجب التحذير منه أيضًا، إنهم الجيل الذي أكرمه الله بشرف الصحبة، فتلقى عن الرسول أو سماعًا، فعاصر نزول الوحي، وتبليغ الرسالة وتحمل مع صاحبها أمانة التبليغ لها فبلغها كما سمعها، وهم

أصل الصدر الأول الذين وصفهم الرسول بأنهم خير القرون، هم المهتدون بهديه الحافظون لسنته والحاملون لها، فكانوا الأئمة الأعلام في التلقي عن الرسول، وتحملوا أمانة التبليغ عنه بعد رحيله، وقاموا بأمانة النصح لله ورسوله من بعده، هم حملة المنهج النبوي، هم في الاعتقاد أئمة، وفي السلوك قدوة فإذا قيل: السلف فإن هذا اللفظ ينصرف إلى أهل هذه القرون الثلاثة التي وصفها الرسول بأنها خير القرون، وأمرنا بالاقتداء بهم، والأخذ عنهم والاحتجاج بسلوكهم وبرأيهم عند غياب النص.

وقد أشرنا في دراسة لنا سابقة إلى أن هذا السبق الزمني المحدد بالقرون الثلاثة الأولى لا يكفي وحده لتحديد المراد بلفظ السلف والمقصود منه، وإنما لا بد أن يضاف إلى ذلك ضرورة الموافقة التامة للكتاب والسنة نصًّا وروحًا، فمن خالف الكتاب والسنة فلا يعتبر من السلف المقصودين بهذا اللفظ وإن كان يعيش بين أظهر الصحابة والتابعين.

أما لفظ السلفية فيراد به المعتصمون بالمنهج الذي سار عليه سلف الأمة من أهل القرون الأولى في مسائل الاعتقاد وأصوله، كما هي في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الصحيح، فآمنوا بها ودعوا إليها، كما وردت بدون تأويل ولا تعطيل ولا تحريف لها عن ظاهرها، وقد تميز هذا المنهج السلفي في مسائل الأسماء والصفات والقضاء والقدر بمعالم أساسية أشار إليها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فأخذ بها السلف جيلًا بعد جيل، وسار عليها من اعتصم بهذا المنهج نقلًا عن الأئمة الأعلام في كل جيل بعد جيل يأخذ لاحقهم عن سابقهم حتى يومنا هذا، فما اندرس لهذا المنهج معلم ولا خفتت له راية. وقد أشرنا إلى قواعد هذا المنهج في كتابنا منهج القرآن في تأسيس اليقين، فليرجع إليه من أراد التفصيل(١).

يتسلم كل جيل راية هذا المنهج النبوي ممن كان قبلهم من أهل الحق والاتباع فيعملون به، ويدعون إليه، ويدفعون عنه حجج المبطلين وشبهات المغرضين، حتى

---

(١) انظر: تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، ط. القاهرة، ١٩٨٤ م.

يسلموه نقيًا صافيًا لمن بعدهم من الأجيال التالية، ولا تزال هذه الطائفة ظاهرة بالحق صادحة به في كل جيل حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون لا يضرهم من خالفهم في ذلك قل أو كثر، وقد وصفهم الإمام أحمد في خطبته بقوله.. هم بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم(١).

والمحاولات التي يبذلها بعض الدارسين لربط لفظ السلف والسلفية بالمعنى اللغوي كما هو مدون في كتب المعاجم لا يكفي لبيان المعنى المطلوب في مثل هذه البحوث؛ لأن المعنى اللغوي يجعل الدلالة اللفظية قاصرة على البعد الزمني وحده، وهذا لا يكفي، بل إن قصر مدلول الكلمة على البعد الزمني قد أساء كثيرًا إلى فهم المنهج السلفي وكان مدخلًا لوصفه بالرجعية والتأخر وجميع صفات السلب التي تتردد على ألسنة المخالفين.

أهل السنة والجماعة:

ولما حدثت الفتن في آخر عصر الصحابة وكثرت في عصر التابعين ظهر معها نوع من الآراء التي لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل، فظهرت مقولة الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة ونفي الشفاعة، وظهرت بدعة المرجئة في تأخير الأعمال عن الإيمان، وظهرت آراء الجهم بن صفوان في القول بنفي الصفات وبدعة القدر... إلخ وكان لظهور هذه الآراء- وهي كلها على نقيض ما عليه الكتاب والسنة وخلاف ما مضى عليه سلف الأمة- أثر كبير في مجرى الأحداث السياسية في دولة بني أمية وفي دولة بني العباس على السواء.

ومع ظهور هذه البدع وشيوعها ظهر نوع من الكذب على الرسول ﷺ، في زمن المختار الثقفي- وكان ذا ميول شيعية- وظهر نوع من الدس والوضع على أهل البيت الأطهار، كل هذه الظواهر جعلت المحدثين يعنون بالبحث في طرق إسناد

(١) راجع: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣١٣- ٣١٧.

الأحاديث ليميزوا فيها بين من يؤخذ عنه حديث الرسول ومن لا يؤخذ عنه، بين من ثبت على منهج السلف ومن مال عنه من أهل هذه البدع المحدثة، وكانوا يتواصون فيما بينهم بذلك حتى قال بعضهم: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم. ولقد أشار الإمام مسلم في مقدمة صحيحه إلى بداية اهتمام المحدثين بالإسناد، فروى عن ابن سيرين أنه قال عن المحدثين: إنهم لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتن، قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[١].

وفي هذه الأثناء بدأ منهج السلف تتضح معالمه، وأخذ مصطلح أهل السنة والجماعة يتميز عن غيره من أصحاب هذه المذاهب والآراء المبتدعة، وبدأ الأئمة يضعون مؤلفاتهم التي اختاروا لها اسمًا وعنوانًا مميزًا لهم ولمنهجهم فوسموا مؤلفاتهم بـ «السنة»، فعل ذلك الإمام أحمد، والخلال، والأثرم، والطلمنكي، كل منهم كان يسمى كتابه بالسنة، تمييزًا له عن غيره من مؤلفات أهل البدع، وغيرهم سمى كتابه بالإبانة عن أصول الديانة، كما فعل الإمام ابن بطه العكبري، وبعضهم جعل مؤلفاته في الرد على الجهمية، أو الرد على بشر المريسي أو الرد على أهل الأهواء والبدع، وهذه التسميات لها دلالتها في توضيح معالم المنهج السلفي وبيان ما عليه أهل الأهواء من زيغ وضلال.

وسط هذا الجو المشحون بالحوار بين أهل الحق من جانب وأهل البدع من جانب آخر بدأت التسمية بأهل السنة، المحدثون، السلف تأخذ طرقها في الظهور وفي الاستعمال كوصف مميز لأصحاب هذا المنهج المتمسكين به المدافعين عنه الممتحنين فيه وكانوا في معظمهم من المحدثين والمشتغلين بالحديث.

❊ ❊ ❊

(١) انظر: مقدمة صحيح مسلم: ١٥.

مفاهيم خاطئة

حول موقف السلف

أ- بين الاتباع والتقليد:

اقترن لفظ السلف في بعض الكتابات المذهبية بمعنى التقليد والبعد عن الاجتهاد، والاقتصار على محاكاة السابقين في عقائدهم وأقوالهم وأفعالهم وسلوكهم، وقد شاع ذلك القول بين أتباع المذاهب الفكرية المختلفة خاصة بين المتكلمين منهم، فوصفوهم بالجمود على النص، والوقوف على مجرد النقل، ومحاربة التفكير والعقل؛ وشنعوا بذلك على السلف وعلى من أخذ بمنهجهم. ولذلك وجب التنبيه على ما في هذا القول من مغالطات مقصودة.

إن هناك فارقًا كبيرًا بين موقف السلف في اقتدائهم برسول الله ﷺ وأخذهم عن الصحابة جيلًا بعد جيل، وموقف المقلدين لغيرهم بغير علم ولا برهان، لقد نسي هؤلاء أن اللفظ القرآني المعبر عن الأخذ عن الرسول والاقتداء به هو لفظ الاتباع وليس لفظ التقليد. قال تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾. [آل عمران: ٣١]، وقال سبحانه: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧]؛ وفي الحديث الشريف: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(١).

فجمهور السلف في مثل هذا الموقف ليسوا مقلدين وإنما هم متبعون ومقتدون، لأنه قد قام عندهم الدليل الشرعي والعقلي على صحة ما أخذوه عن الرسول علمًا وعملًا، فعلًا أو تركًا، فكان موقفهم مؤسسًا على اليقين والبرهان وليس على التقليد والمحاكاة بلا دليل، فحين يأخذ الصحابي عن الرسول، لا يكون مقلدًا بل متبعًا ومقتديًا، وحين يقتدي التابعي بالصحابي لا يكون مقلدًا؛ لأن الدليل قد صح

---

(١) الحديث رواه أبو هريرة وأورده البخاري في: ٩/ ٩٤- ٩٥ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله..) ؛ مسلم ٢/ ٩٧٥ (كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر)، كما أورده النسائي ٥/ ٧٣ وابن ماجه ١/ ٣ في المقدمة.

عندهم شرعًا وعقلًا على صحة ما جاءهم به الرسول.

وحين يصبح الدليل عند الفقيه أو المحدث ويسلم له البرهان فيعمل بمقتضاه لا يكون مقلدًا في فعله، بل يكون متبعًا ومقتديًا. إن غياب الفهم الصحيح لمدلولات الألفاظ الاصطلاحية وعدم معرفة الفروق الدقيقة بينها في الاستعمال قد أوقع الكثيرين في أخطاء شنعوا بها على السلف وعلى المنهج السلفي. إن معنى التقليد أن يقع الفعل أو الترك من الشخص محاكاة وتقليدًا لإمامه أو لشيخه، دون أن يملك صاحبه الدليل الشرعي على صحة الفعل أو الترك، بل يكون دليله متابعته لشيخه وإمامه، وإذا سألته لماذا تفعل هذا وتترك ذاك؟ يقول لك: لأن شيخي يفعل هذا ويترك ذاك، كما هو الشأن بالنسبة للعوام في تقليدهم لأئمة الفقه الأربعة المشهورين.

أما من قام عنده دليل شرعي على صحة الفعل أو الترك وعمل بمقتضى هذا الدليل فإنه لا يكون حينئذ مقلدًا بل يكون متبعًا ومقتديًا. والسلف قد قام عندهم البرهان الجازم على وجوب الأخذ عن الرسول قولًا أو فعلًا؛ عملا أو تركًا؛ بل هذا هو المدخل الطبيعي للإيمان بالرسول، وبما جاء به الرسول عن ربه. وجوب الاتباع فيما أمر وفيها نهى ولم يسمحوا لأنفسهم أن يقدموا بين يدي الله ورسوله رأيًا أو هوى؛ بل كان هواهم تابعًا لما جاء به الرسول، ومن هنا أمرنا الرسول بالاقتداء بهم والأخذ عنهم.

وقد فصلت كتب الأحاديث القول في فضائل الصحابة وفضل القرون الأولى، كما فصلت كتب الفقه وأصوله القول في الفرق بين المقلد والمتبع، وعلى الذين يشنعون على السلف بهذه المقولة الخاطئة أن يراجعوها حتى يتبين لهم الصواب من الخطأ؛ لأنه ليس في الأمة بعد نبيها كالصحابة في إصابة الحكم الشرعي لأنهم أجدر الخلق بموافقة الكتاب والسنة، قال ابن مسعود: من كان متأسيًا فليتأس بأصحاب رسول الله، فإنهم أبر هذه الأمة قلوبًا وأعمقها علمًا؛ وذلك بما خصهم الله به من شرف الصحبة وفصاحة اللسان وسهولة الأخذ وحسن الإدراك وحسن القصد،

فالمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولم يسعهم في عصرهم إلا قال الله وقال الرسول، والرسول قد بلغهم عن ربهم القرآن بألفاظه ومعانيه، وكانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظم من عنايتهم بالوقوف عند حدود الألفاظ، وإذا كان للصحابة في ذلك هذا الفضل الكبير فكان اتباعهم والأخذ عنهم مما أمر به الرسول، وشهد لهم به في قوله: «مَن كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي»(١).

وكان ذلك من أصول الإمام أحمد حيث قال: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ(٢).

ولقد أشار ابن القيم إلى الفرق الكبير بين التقليد والاتباع في كتابه العظيم الروح حين يقول: «والفرق بين تجريد متابعة المعصوم ﷺ وإهدار أقوال العلماء وإلغائها، أن تجريد المتابعة أن لا تقدم على ما جاء به الرسول قول أحد ولا رأيه كائنًا من كان، بل ننظر في صحة الحديث أولًا؛ فإذا صح لك نظرت في معناه ثانيًا؛ فإذا تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك مَنْ بين المشرق والمغرب؛ ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به الرسول، بل لا بد أن يكون في الأمة من قال به ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل حجة على الله ورسوله؛ بل اذهب إلى النص ولا تضعف.. مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم واعتقاد حرمتهم وأمانتهم، واجتهادهم في حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر أو الأجرين والمغفرة، فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها بها وخالف منها ما خالف النص، لم يكن قد أهدر أقوالهم، ولم يهضم جانبهم بل يكون قد اقتدى بهم، فإنهم أمروا بذلك.

ويتبين الفرق بين تقليد العالم في كل ما قال، بأن المقلد يأخذ القول من غير نظر فيه ولا طلب لدليله من الكتاب والسنة، بل يجعل ذلك القول كالحبل الذي يلقيه في عنقه ويقلده به، ولذلك سمى تقليدًا بخلاف من استعان بفهمه واستضاء بنور علمه

(١) رواه الترمذي في (كتاب الإيمان، باب افتراق الأمة) ص ٢٦٤١؛ الحاكم (١/ ١٢٨- ١٢٩. وراجع أبواب فضائل الصحابة في دواوين الحديث.

(٢) راجع في هذا النص: أهل السنة والجماعة: نصوص جمعها وأعدها محمد عبد الهادي المصري، طبع دار طيبة بدون تاريخ ص ٣٣ وقد جمع فيها نصوصًا قيمة في هذا الباب.

في الوصول إلى الرسول ﷺ فإنه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأول(١).

ب- الغلو، التكفير:

من الملاحظ في عصرنا هذا استعمال هذين اللفظين بدون ضوابط، لفظ (الغلو والتكفير) ومحاولة الكثيرين- الإعلام السياسي- التشنيع بهما على السلفيين، وعلى المنهج السلفي بصفة عامة؛ ولذلك وجب علينا في مثل هذه الدراسة توضيح بعض الأمور حتى يتبين للمسلم المعاصر وجه الحق، ويتبين له الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر.

من الأمور المتفق عليها بين سلف الأمة، ومضى عليه أهل السنة والجماعة في كل عصر «ألا نكفر أحدًا من أهل القبلة» فلا نقطع لأحد بالجنة أو النار إلا لمن شهد له الرسول بذلك. وأن ديننا وسط بين الإفراط والتفريط، فلا غلو في الدين؛ لأن الغلو فيه من أسباب هلاك الأمم، ولا تفريط فيه؛ لأن التفريط فيه من أسباب ضياع الأمم وافتقاد هويتها.

وما يؤسف له حقًا أن كثيرين ممن يدعون الانتساب للسلف علمًا وعملًا قد شوهوا معالم المنهج بانتسابهم إليه. فهم أحيانًا ينسبون إليه أقوالًا وآراء وأحيانًا سلوكًا واهتمامات، يعبرون فيها عن العاطفة الدينية الجياشة عندهم، والتي لا نشك في صدقها، ولكنها في كثير من الأحيان لم تقترن بالعلم الصحيح ولا بالبرهان الشرعي الصادق، فضلًا عن أنهم في كثير من الأحيان قد يتشددون في فروع وجزئيات ويضيعون من أجلها أصولًا وكليات. كما أن كثيرًا من آداب الخلاف في الرأي والحوار قد غابت عنهم في كثير من الأحيان، فحملوا منهج السلف ما ليس منه، وفتحوا بذلك بابًا للتشنيع عليه من المخالفين، مما أدى إلى التفرق والتحزب حتى بين المتنسبين إلى السلف أنفسهم، وأصبحت للواحد موجبات العقوبة وموجبات الثواب وهو لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى الكفر أو الفسق(٢). فما

---

(١) راجع: الروح لابن القيم ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٢) راجع: الفتاوى ٢٨/ ٢٠٩.

بالكم وقد أصبح استعمال هذين اللفظين شائعًا على ألسنة بعض الشباب بدون علم بشروط التكفير ولا فقه لضوابطه، وكأن قضية المخالفة في الرأي وحدها أصبحت كافية لاتهام المخالف بالكفر والخروج عن الملة.

إن سلف الأمة وأئمتها كانوا من أبعد الناس عن استعمال هذه الكلمة في حق الشخص المعين، وكانوا النموذج والقدوة في استعمال الألفاظ بدقة متناهية في المسائل الخلافية الكبرى، فكانوا يقولون في الرأي المخالف إن هذا الرأي من اعتقده في ربه فهو كافر، ومن نقله عن السلف فهو كاذب في نقله، ومن وصل إليه باجتهاده فهو مجتهد مخطئ مثاب، ومأجور على اجتهاده، هكذا كان موقف السلف في القضايا الخلافية، والذين يتهمون المخالف لهم في عصرنا هذا بتهمة الكفر والفسق ويدعون أنهم بذلك سلفيون، أو أنهم يعبرون عن المنهج السلفي فعليهم أن يراجعوا أنفسهم، فلعلهم هم المخطئون، أو لعل ما معهم من نقول كاذبة أو مكذوبة على السلف، أو لعلهم مخطئون في فهم هذه النقول- إن صحت- فلم يفقهوا مراد السلف منها، أما أن يتقولوا على السلف بما ليس عندهم فهذا مردود عليهم، وتقول مكذوب على السلف.

إن التكفير لم يكن مذهبًا لسلف الأمة ولم يستعمل على ألسنتهم تكفير الشخص المعين، وإنما مضى جمهورهم على أن: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو منا، وعلى أنهم يصلون خلف البر والفاجر ومستور الحال. ولم يحكموا على الناس بحسب نواياهم، لأنهم لم يؤمروا بشق صدور الناس حتى يعلموا ما فيها، ولقد أجمعوا على «أن لا نشهد لأحد من أهل القبلة بجنة ولا نار» إلا من شهد له الرسول بذلك، وأجمعوا على الجهاد خلف إمام المسلمين برًا كان أو فاجرًا، فإن كان برًا فخيره للمسلمين، وإن كان فاجرًا ففجوره على نفسه، ووحدة المسلمين خلفه خير من الفرقة، هذه معالم وأصول اتفق عليها سلف الأمة وكنا نود أن ينتبه إليها المنتسبون إلى السلف، حتى لا ينسبون إلى المنهج ما ليس فيه، ولا يفتحوا بذلك بابًا للطعن على السلف بما لم يقولوه.

ج- التفويض السلفي بين العلم والجهل:

يتردد كثيرًا في كتابات الباحثين في قضايا العقيدة- خاصة قضية الأسماء والصفات- عبارات يطلقها أصحابها ليعبروا بها عن الموقف السلفي في هذه القضية مثل قولهم: أهل التفويض والتسليم أو عبارة المفوضة، وأهل الكفِّ والتسليم، أو قولهم: إن موقف السلف أسلم، وموقف الخلف أعلم وأحكم.. إلخ العبارات التي يطلقونها في هذا الصدد، وهي عبارات تحمل في طياتها معاني يقصد منها وصف موقف المتكلمين- الخلف- بأنه أعلم وأحكم، وإن كان هذا المعنى المقصود قد جاء في عبارات مهذبة كقولهم: أهل التفويض أو التسليم أو أن موقفهم أسلم، وإطلاق هذه العبارات على موقف السلف ليس صحيحًا على إطلاقه، وهو من قبيل قول القائل: كلمة حق يراد بها باطل، والأمر يحتاج هذا إلى شيء من التفصيل.

١- من المعلوم لدى المتخصصين في تراث السلف أن لهم موقفًا متميزًا في قضية الأسماء والصفات الإلهية، اعتصموا فيه بما ورد عن هذه القضية في الكتاب والسنة نصًّا لا تأويلًا، فهم يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه من جميع صفات الكمال التي ارتضاها لنفسه وورد بها الذكر الحكيم، أو وصفه بها نبيه ﷺ في الأحاديث الصحيحة؛ كصفة المجيء والاستواء، والنزول كل ليلة إلى سماء الدنيا، وغيرها من الصفات الإلهية التي وردت بها الأخبار الصحيحة والتي ليس للعقل مدخل في إثباتها أو نفيها عن الله ما لم يكن قد ورد بها النص.

وهذا الموقف المتميز يختلف عنه تمامًا موقف المتكلمين من هذه القضايا، حيث وضعت كل فرقة لنفسها معيارًا عقليًّا جعلته أصلًا لها ومقياسًا لقبول إثبات الصفة الواردة في القرآن أو نفيها عن الله بتأويلها وصرفها عن الظاهر، أما موقف السلف فإنه قد التزم القول بإثبات ما أثبته القرآن ونفي ما نفاه القرآن بدون تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه كما هو مبين في موضعه[١] فأخذ المتكلمون يشنعون على موقف

---

(١) راجع تفصيلات هذا الموقف في كتابنا: مقدمة الجزء الأول من دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية.

السلف بأنهم مشبهة ومجسمة، وأحيانًا حشوية؛ لأنهم يثبتون الصفات الإلهية بدون تأويلها وبدون صرفها عن ظاهرها.

وإذا أراد نوعًا من المجاملة لهم قالوا: أهل التفويض والتسليم، ولا أريد أن استطرد في شرح موقف السلف في هذه القضية؛ لأن ذلك ليس من غرضنا في هذه الدراسة المختصرة، ولكن أود أن أضع بين يدي القارئ الحقائق الآتية:

١- إن الكلام في قضية الصفات الإلهية نفيًا أو إثباتًا يعتبر خوضًا في الكلام عن الذات الإلهية ومعلوم أن مدارك العقول لأمور الغيب- وعلى رأسها ما يتعلق بالله- أمر شاق وعسير، والاستعانة فيها بنور الشرع أمر حتمي وضروري إذا أردنا تأسيس العقيدة على اليقين الجازم، فما لم يرد نصٌّ بأن الله استوى على عرشه أو أنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا. من أين للعقل أن يعلم ذلك نفيًا أو إثباتًا؟! وهل معه دليل يقيني يهديه إلى القول بالإثبات أو النفي للصفة المعينة، إلا ورود الشرع فيها؟! إن ذلك الأمر لا ينتمي إلى عالم الشهادة وبالتالي فليس له نظير يقاس عليه حتى يمكن القول بأن للعقل مدخلًا في النفي والإثبات بعيدًا عن النصِّ.

٢- إذا كان طريق العقل إلى القول بالإثبات أو النفي مسدودًا أصلًا إذا عزل نفسه عن النص فهل من المعقول أنه يستطيع البحث في تكييف الصفة التي لم يكن لديه دليل على القول بها نفيًا أو إثباتًا إلا ورود النص بها، إن العقل حين يتدخل بتأويل الصفة على كيفية معينة لتتفق مع مفاهيمه التي استقاها من علم الشهادة يكون بذلك قد أقحم نفسه في مجال ليس مؤهلًا للخوض فيه وليس معه من أدوات البحث فيه إلا النص، وحين يقول: إن كيفية الاستواء كذا أو كيفية النزول كذا يكون ذلك من باب القول على الله بغير علم ولا كتاب منير.

٣- يفرق السلف في موقفهم من قضية الصفات بين أمرين:

أ- فما ورد به النص القرآني منها يثبتونه لله تعالى على المعنى المراد لله من لفظه الثبوتي، فحين يقول القرآن: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ يقولون: إن الله استوى على عرشه كما أخبر وليس كما يخطر على قلب البشر، أو يقولون: إن معنى

لفظ استوى معلوم في لغة العرب، وله معان كثيرة تحديث بها القرآن الكريم.

ونحن نفهم معنى الاستواء الوارد في القرآن حسب وروده في الآية المعينة.

ومطالبون بفهمه وتدبره؛ لأن القرآن أنزل لتدبر آياته فنعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، ولا ترد منه شيئًا، أما كيف استوى وأما تحديد معنى معينًا لاستوائه سبحانه، وأما كيفية الاستواء، فهذا أمر يتعلق بكيفية الذات الإلهية التي استوت على العرش، وحظ العقل من ذلك هو الجهل به؛ لأنه لا يعلم ذات الله إلا الله؛ وبالتالي لا يعلم كيف استوى الله على عرشه إلا الله.

ب- وكذلك كان شأنهم في بقية الصفات الإلهية، يفرقون فيها بين العلم بمعاني ألفاظ القرآن الواردة بها فيثبتونها ويعلمون معناها، أما الكلام في كيفية الصفات التي نزلت بها ألفاظ القرآن فيفوضون العلم بها إلى الله، والفرق عندهم كبير بين القول بعلم معنى الآية التي ذكرت الصفة وتفويض العلم بكيفيتها إلى الله سبحانه، وهذه التفرقة ضرورية في فهم موقف السلف في قضية الصفات. إنهم يقولون: المعنى معلوم ولكن الكيف مجهول؛ لأن كيفية الصفة متفرعة عن كيفية الموصوف بها كما سبق، وهو الله سبحانه.

ولقد جاءت نصوص السلف في هذه القضية حاسمة في التفرقة بين علم المعنى وتفويض العلم بالكيف إلى الله. قال الإمام مالك حين سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف مجهول».

وقال الترمذي في الكلام عن حديث الرؤية: المذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان، ومالك، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع وغيرهم: تروى هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف، ولا نفسر ولا نتوهم(١).

وقال أحمد بن حنبل حين سأله حنبل كيف ينزل ربنا... الحديث، فقال له: اثبته كيف هو فوق حتى أثبت كيف ينزل، أو كما قال. فأنت ترى في هذه النصوص- وغيرها كثير- أنهم يفرقون بين العلم بالمعنى والتفويض في العلم بالكيفية، ومعلوم

(١) راجع في هذه النصوص: الإتقان للسيوطي ٢/ ٦.

أن العلم بكيفية الصفة مؤسس على العلم بكيفية الموصوف. وهذه قضية محسومة في منهج السلف، ولذلك فإن إطلاق القول على منهجهم بأنهم أهل التفويض أو أهل التسليم ليس دقيقًا ولا معبرًا عن موقفهم في قضية الصفات، ولكن المخالفين لهم أطلقوا عليهم هذه الألفاظ بقصد التشنيع عليهم واتهامهم بالتقصير أو القصور في إعمال العقل والقول بمقتضاه في هذه المسألة، والقول بأنهم اكتفوا بما ورد به النص بدون فهم أو تأويل؛ هكذا يقولون عن السلف.

وعند التأمل يجد القارئ أن موقف السلف كما هو مبين في مواضعه أكثر عقلانية وأشد احترامًا لقوانين العقل من خصومهم، والسلف على اتفاق تام فيما بينهم على أنهم يعلمون معنى الآية، وإنما الذي كفوا أنفسهم عنه وفوضوا العلم به إلى الله هو البحث في الكيفية، لعلمهم أن هذا مما استأثر الله بعلمه، فضلًا عن أننا لم نطالب بالعلم بالكيفية ولا بالبحث في ذات الله وهو منهي عنه.

٤- نقطة أخيرة تتعلق بهذه المسألة، وهي أن علماء الكلام قاطبة وكل من خالف السلف وحاد عن منهجهم في هذه المسألة بالذات بدعوى الأخذ بقوانين العقل، كان كل حديثهم عنها بعيدًا عن حكمة العقل وإن كانوا ينتصرون له، ويعارض قوانين العقل فيها وإن كانوا يدعون الأخذ بها، ذلك أن كل الخلافات القائمة بينهم في قضية الصفات تتعلق أصلًا بالبحث في كيفية الصفة، فالنفاة يقولون: إن العقل يحيل أن يكون الله قد استوى على العرش؛ لأن الاستواء يقتضي كذا وكذا. وكل ذلك مستحيل.. ولذلكَ وجب نفي الاستواء بتأويل الآية، وصرفها عن ظاهرها.. هكذا يقولون! فأنت ترى معي أنهم ينفون الاستواء؛ لأنه عندهم يقتضي الجسمية لأنهم لم يعلموا من معاني الاستواء إلا ما يليق بصفات الأجسام.. ولكنهم نسوا أن الله ليس كمثله شيء، فلا يقاس بالناس، ولا يماثل بخلقه، وكان ينبغي على المخالفين أن يعلموا أن الله تعالى لم يطلب منا أن نبحث في كيف استوى وإنما طلب منا أن نؤمن بأنه استوى على عرشه، كما أخبر وكما وردت بها النصوص وكفى.

أ- «المحكم والمتشابه»:

جاء في القرآن الكريم آيات تصفه بأنه كله محكم، وجاء فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه، وجاء فيه نوع ثالث يصفه بأن بعضه محكم وبعضه متشابه.

ففي القرآن جاء قوله تعالى في وصف الكتاب العزيز: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ [سورة هود: ١].

وجاء في وصفه أيضا: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

ففي الآية الأولى وصف الكتاب كله بأنه ﴿**أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ**﴾ وفي الثانية وصف الكتاب كله بأنه: ﴿ **أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا**﴾.

ثم هناك آية ثالثة تصفه بأنه: ﴿**مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ [آل عمران: ٧] أي أن بعض آياته محكمات وبعضها متشابهات.

ولهذا كان نوع التشابه الذي وصف به الكتاب كله في الآية الثانية لا بد أن يكون مختلفًا عن نوع التشابه الذي وصف به بعض آياته في الآية الثالثة.

ب- والتشابه أنواع:

أولا: التشابه العام: وهو ضد الاختلاف، وهو الذي وصف به القرآن كله بأنه (كتابًا متشابهًا) فهذا النوع من التشابه يعم القرآن كله، وهو وصف للقرآن بأنه متفق غير مختلف، يصدق بعضه بعضًا، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء: ٨٢].

وهذا التشابه العام يوافق الإحكام العام الذي وصف به القرآن كله بأنه «كتاب أحكمت آياته».

الثاني: التشابه الخاص ببعض الآيات: وهو الذي وصفت به آيات لا بعينها في قوله تعالى: ﴿**وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾ في مقابلة وصف بعض آيات بأنهن ﴿**مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾.

وينبغي أن يكون نوع التشابه هنا غيره في النوع الأول؛ لأن الله تعالى قد ذم

متبعي المتشابه في النوع الثاني حيث قال بعد ذلك: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ فحيث قد ذم متبعي المتشابه هنا دل ذلك على أن المعنى المقصود هنا غيره هناك، وإلا لكان معنى التشابه في الموضعين واحدًا، فيكون كل متبع للمتشابه مذمومًا، ووصف آيات القرآن كلها بأنها (أحسن الحديث كتابا متشابهًا) يمنع ذلك، وإلا لكان كل متبع للقرآن مذمومًا.

الثالث: التشابه الإضافي: وهو اشتباه الأمر على بعض الناس، كقول بني إسرائيل: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠]. وكقول النبي ﷺ: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس»... فدل ذلك على أن التشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض.

ولقد قسم «الراغب الأصفهاني» المتشابه في كتاب الله إلى ثلاثة أنواع[١]: وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط، أو من جهة المعنى فقط، أو من جهة اللفظ والمعنى معًا.

فالأول: ما يرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك لغرابة في استعمال اللفظ نحو «الأبّ» في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [سورة عبس: ٣١] ونحو «يزفون» في قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ﴾ [سورة الصافات: ٩٤] أو من جهة الاشتراك اللفظي نحو: اليد، العين.

الثاني: ما يرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب. وذلك ثلاثة أنواع:

أ- ما كان التشابه فيه راجعًا إلى الاختصار والإيجاز في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [سورة النساء: ٣].

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع هي اختصار: لاثنين اثنين، ثلاثة ثلاثة، أربعة أربعة.

ب- ما كان التشابه فيه راجعًا إلى بسط الكلام وطول العبارة في مثل قوله تعالى:

---

(١) الإتقان للسيوطي: ٢- ٥ ط الحلبي سنة ١٩٥١ م.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١] لأنه لو قال: ليس مثله شيء لكان أظهر للسامع وأوضح.

ج- ما كان التشابه فيه راجعًا إلى إغلاق اللفظ نحو: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ﴾ [سورة المائدة: ١٠٧]

أما النوع الثاني من أنواع التشابه فهو التشابه من جهة المعنى، وهو ضربان:

أ- ما كان التشابه فيه راجعًا إلى دقة المعنى وخفائه، نحو أوصاف الباري تعالى، وأحوال القيامة والبعث، والحساب.

ب- ما كان التشابه فيه راجعًا إلى ترك الترتيب ظاهرًا نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الفتح: ٢٥].

النوع الثالث: وهو التشابه من جهة اللفظ والمعنى، ويرجع ذلك إلى تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى.

مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى، فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى؛ لأن أقسام التشابه اللفظي ثلاثة، والمعنوي اثنان، فمضروب التشابه اللفظي في التشابه المعنوي ينتج لنا ستة أقسام للتشابه.

والأصفهاني في تقسيمه السابق كان معنيًا بالتقسيمات اللفظية بحسب نظرته إلى الكلمة فقط، وما يمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية.

وعلى هذا النمط كان يسير «العسقلاني» و«الأنصاري» في شرحهما لصحيح البخاري(١).

فهذه النظرة قد اكتفت ببيان الأوجه التي يكون فيها اللفظ متشابها أو غير متشابه، ولم يتبين ما يمكن علمه منها وما لا يمكن.

ولعل الذي ألجأ «الراغب الأصفهاني» إلى ذلك عنايته ببيان غريب القرآن، فكان

(١) انظر شرح البخاري: ٨-٣٢٥ للعسقلاني «بدون تاريخ».

جل همه موجهًا إلى الناحية اللفظية أكثر منه إلى حكاية مذهب السلف في هذه القضية.

أما «ابن جرير الطبري» فقد حكى جملة من أقوال السلف في «المحكم والمتشابه» من خلال تفسيره للآية الكريمة: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

فعن ابن عباس: أن المحكمات ناسخُه وحلالُه وحرامُه وحدوده وفرائضه، وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات: منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به.

ويحكي مثل هذا عن ابن مسعود، وعن قتادة، وعن الربيع، والضحاك وعن مجاهد: أن المتشابه ما أشبه بعضه بعضًا في المعاني وإن اختلفت ألفاظه.

وقال آخرون: المحكم من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره. والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه نحو أخبار القيامة ووقت خروج عيسى ابن مريم(١).

وعن قتادة والربيع والسدي: المحكم هو الناسخ الذي يعمل به.

والمتشابه هو المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل به(٢).

ولا أريد أن أسترسل في حكاية أقوال السلف في ذلك؛ لكثرتها من ناحية، ولأنها لا تخرج في مجموعها عما ذكره الطبري من ناحية أخرى، وإن اختلفت عبارة كل منهم في الحديث عن ذلك.

ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاهًا في حكاية مذهب السلف، يهدف إلى تحديد المتشابه بأنه آيات بعينها وكذا المحكم، فالسيوطي قد أورد في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»(٣) ما يزيد على العشرين قولًا في المتشابه، وكلها تميل إلى جعل المتشابه أو المحكم آيات بعينها.

(١) تفسير الطبري ٦- ١٧٠- ٢٠٢ ط دار المعارف.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ط المنبرية سنة ١٩٥٢ م.

(٣) الإتقان ٢- ٢- ٤ ط الحلبي سنة ١٩٥١ م.

فمن هذه الأقوال:

١- المحكم: هو آيات الفرائض والوعد والوعيد.

والمتشابه: آيات القصص والأمثال. روى ذلك ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.

٢- أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع أن المحكم هو أوامر القرآن الزاجرة.

٣- وعن ابن عباس أيضًا: أنه قرأ «منه آيات محكمات» فقال: من ها هنا.

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها.

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها. أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس من وجه آخر.

٤- وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان: أن المتشابه فواتح السور التي بدئت بحروف المعجم مثل: ألم، طسم، كهيعص.

ونلمح من خلال الأقوال التي أوردها السيوطي والتي تميل إلى تحديد معنى كل من النوعين أن بينهما شبه اتفاق على معنى المحكم. بمعنى أنه إذا ذكر قول في تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر.

ونجد مثل ذلك في تحديد المتشابه، فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لا نجد غيره يذكر أنها محكمة، وإن لم نجد قول بعضهم يعاضد قول بعض فلا نجده يعارضه أو ينفيه.

والذي نخرج به من هذه الملاحظة الهامة: أن «السلف» لم تتعارض أقوالهم حول تحديد المحكم والمتشابه، فضلًا عن أن يتوسعوا في ذلك، بخلاف ما رأينا في كتب المتأخرين من «المتكلمين، والصوفية» وغيرهم من رواية الرأي ونقيضه وكل منهم يحكيه على أنه مذهب السلف وعقيدته.

وبعد إلقاء نظرة فاحصة على ما لدينا من أقوال السلف حول تحديد المحكم والمتشابه يتضح لنا ما يأتي:

أولًا: أن التشابه قد يكون أمرًا ذاتيًا راجعًا إلى نفس الآية؛ لدقة معناها ولخفاء

الموضوع الذي تتحدث عنه، وذلك كأوائل السور المفتتحة بحروف المعجم، وما المراد من ذكر هذه الحروف، وكحقيقة أخبار القيامة والبعث، فإنه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور استأثر الله بعلم كنهها دون غيره.

وقد يكون التشابه أمرًا نسبيًا، بمعنى أن ما يشتبه على هذا قد لا يشتبه على غيره، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية، واحتجوا بها على غيره، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية، واحتجوا بها على «أحمد بن حنبل» بأنهن من المتشابه مثل ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ٣]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣].

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها، بحيث أصبحت معلومة له ولغيره، فلم تكن متشابهة في حقه ولا في حق من وقف على معناها، وهي متشابهة عند من يحتج بها من الجهمية، وعليه أن يردها هو إلى ما يعرفه من المحكم[1].

ثانيًا: ورد في بعض الكتب التي تحكي مذهب السلف: أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وذلك لدقة المعنى المقصود منها وخفائه، وقد ذكر ذلك صاحب المنار الشيخ «محمد رشيد رضا» بعد أن حكى لنا عشرة أقوال في المحكم والمتشابه، ثم يحكي لنا عن «ابن تيمية»: أن المتشابه آيات الصفات خاصة، ومثلها أحاديث الصفات[2]، ولكن «ابن تيمية» ليس ممن يقولون: بأن آيات الصفات من المتشابه، كما أنه لا يقول بأن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله، كما سنبين ذلك في موقفه من الصفات.

ويكفي هنا أن نقول: إن «ابن تيمية» يرد هذا القول ويرفضه، ويقدم أدلة بطلانه

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ١٦٦.

(٢) تفسير المنار ٢- ١٦٥.

دليلا تلو دليل، فيقول: «والدليل على أن ذلك ليس بمتشابه لا يعلم معناه أن نقول: لا ريب أن الله قد سمى نفسه في القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم.. وغير ذلك.. فإنا نفهم من قوله: إن الله بكل شيء عليم معنى، ونفهم من قوله: إن الله على كل شيء قدير معنى ليس هو الأول، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا؟ وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ولم نفهم دلالتها على ما فيها من معان كالقدرة والعلم مثلًا(١)؟ فمن أين إذن يأتي الاشتباه ويتطرق إليها؟ وسيأتي بيان موقف «ابن تيمية» مفصلًا فيما بعد.

ثالثًا: أمامي الآن حشد هائل من الأقوال والآثار التي تحكي موقف السلف، وليس واحد منها ينص صراحة على أن أسماء الله وصفاته من قبيل المتشابه الذي لا يعلم أحد معناه(٢)، وما ذكره «الأصفهاني» من أن صفات الله من قبيل المتشابه في المعنى جعل علة التشابه في ذلك دقة المعنى وخفائه(٣)، وذلك لا يكون بالنسبة إلى كل الناس، وإنما هو متشابه في حق بعضهم فقط، فهي من قبيل التشابه النسبي أو الإضافي الذي تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم، وما حكاه صاحب المنار في تفسيره ليس مذهبًا لابن تيمية، بل لا يميل «ابن تيمية» إلى هذا القول.

وما ذكره السيوطي في «الإتقان» من أن آيات الصفات من المتشابه، فلم يستدل على رأيه في ذلك بدليل يؤكد صحة قوله، وإنما حكى لنا آثارًا تؤكد وجهة نظرنا فيما نقول، فقد قال بعد أن ذكر آيات الصفات مباشرة: «وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى،

---

(١) رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل لابن تيمية ٣٠- ٣٥.

(٢) انظر في المحكم والمتشابه ما يأتي (تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٦٢- ٧٢ رسالة في ليس كمثله شيء مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ٣٠٦ مجاميع: ٣١٢ ظ، الموافقات للشاطبي ٣- ٩١، مفتاح السعادة ٢- ٤٣٨، أساس التقديس للرازي ١٩٠ طبعة الحلبي سنة ١٩٣٥، تفسير الرازي (الجصاص توفي سنة ٣٧٠) ط البهية ١٣٤٧هـ ١٩٠، الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية: ٩٨).

(٣) انظر رأي الأصفهاني فيما سبق ص ٣١.

ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها» هذا هو تحديد «السيوطي» لموقف السلف، وإلى هذا الرأي يميل معظم من تعرض لهذه القضية.

ولكني أخالف «السيوطي» في هذا الاتجاه، وكلَّ مَن ذهب إلى ذلك من المتكلمين والفلاسفة.

وسأعرض هنا أدلة «السيوطي» على رأيه، وهي بعينها أدلة كل من سار في نفس الاتجاه قبل السيوطي وبعده.

فلقد ذكر في «الإتقان» الأثر المروي عن «مالك»- رضي الله عنه- في الاستواء حين سُئل عن الآية الكريمة: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ فقال مالك: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة».

وقال الترمذي في الكلام عن حديث الرؤية: «المذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم قالوا: تروى هذه الأحاديث كما جاءت نؤمن بها، ولا يقال كيف، ولا نفسر، ولا نتوهم»(١).

هذه أدلة السيوطي، وهي بعينها أدلة غيره من الذي مالوا إلى هذا الاتجاه في تحديد موقف السلف من الصفات.

ولكن هل في هذه الأدلة ما ينص على أن هذه الآية أو غيرها مشتبه في معناها غير معلومة لنا؟

إن ما أورده السيوطي يثبت أن هناك معنى معلومًا لنا، ويجب علينا الإيمان به، وأن هناك كيفًا مجهولًا عنا والسؤال عنه بدعة، والفرق واضح بين معنى الاستواء وبين كيفيته.

ولقد أثبت مالك وابن أبي ربيعة وأمُّ سلمة: أن الاستواء معلوم لنا غير مجهول عنا، وأن الكيف مجهول عنا وغير معقول، وهذا اتفاق بينهم على أنهم يعلمون معنى

---

(١) الإتقان للسيوطي: ٢/ ٦.

هذه الآية، وأنهم لم يجهلوا تفسيرها ولا معناها.

وإنما الذي كفوا أنفسهم عنه، وتناهوا فيما بينهم عن الخوض فيه هو البحث عن الكيف؛ لأن هذا قد استأثر الله بعلمه.

ونحن لم نطالب إلا بمعرفة معنى الآية وتدبر معناها، ولم نكلف العلم بكيفيتها ولا حقيقتها؛ لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذي لا يعلمه إلا الله.

وهكذا شأن جميع آيات القرآن التي تتصل بصفات الله تعالى أو تتحدث عنه، أو عن القيامة والبعث، فلم نكلف إلا معرفة معناها فقط ومعنى ما تدل عليه، أما البحث عن كيفيتها وحقيقتها فهذا هو التأويل المحجوب عنا؛ لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها حيث لا يعلم تأويلها إلا الله.

والسؤال الآن: هل هناك اشتباه في معنى الصفات أو غموض في بيانها؟

لقد نشأ الغلط في ذلك من خلط المتأخرين بين علم معنى الآية الذي خوطبنا به، وتأويلها الذي هو كيفيتها وحقيقتها المحجوب عنا، ولم يفرقوا بين معنى الآية وتأويلها، وزعموا أن السلف حين تناهوا فيما بينهم عن الخوض في هذه الآيات أنهم نهوا أنفسهم عن البحث في معناها، لأنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وهذا خلط نشأ من عدم التفرقة بين علم المعنى وعلم التأويل.

فالذي كفَّ السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو البحث عن كيفية الصفة التي تتحدث عنه الآية، فلا يقال له كيف؛ لأن الكيف عنه مرفوع، ولقد قال السلف في معنى هذه الآيات كلمات لها معان مفهومة وصحيحة، قالوا في أحاديث الصفات: تمر كما جاءت دالة على معناها من غير تأويل لها، ومرادهم بالتأويل التحريف المقصود، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، الذي عرف بين الباطنية والجهمية المبتدعة.

ولا يليق أن يكون معنى آيات الصفات متشابهًا فيكون بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم أحد معناه.

وهل من الصواب في شيء أن تجعل آيات مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ﴾ و﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾ و﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ بمنزلة آيات مثل (طسم) و(حم) و(عسق) و(كهيعص)؟ هل هذه بمنزلة تلك في فهم معناها وبيان مرادها؟

وهل يقول عاقل إن: ﴿بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ يشتبه بقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾.

لو كانت آيات الصفات وما يتصل بها غير معلوم لنا معناها لخرج معظم القرآن عن أن يكون مفهومًا لنا أو معلومًا لدينا.

وكيف يصح ذلك وقد حضَّ القرآن على تدبر آياته، وفقه معناه، والتذكر به والتفكير به ولم يستثن من ذلك شيئًا، ونصوص القرآن عامة في ذلك بلا استثناء؟ قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: ٢٤] ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢] ومعلوم أن نفي الاختلاف عنه لا يكون إلا بعد تدبر آياته كلها وطول التأمل فيها، وإلا فتدبر بعضه لا يوجب الحكم بنفي مخالفه ما لم يتدبر لما تدبر.

والحثُّ على تدبر القرآن وفقه معناه يناقض القول بأن هناك آيات لا معنى لها، أو لا نفهم لها معنى، أو يجب الكف عن بيان معناها، أو تفويض العلم بها إلى الله.

والسلف قد تكلموا في جميع آيات الصفات، وفي نصوص القرآن، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية ما، سواء في ذلك المحكم والمتشابه.

فهذا «ابن مسعود» كان يقول: «لو أعلم أحدًا أعلم بكتاب الله مني تبلغه آباط الإبل لأتيته».

«وابن عباس» حبر الأمة وترجمان القرآن كان من أكثر الصحابة تفسيرًا لآيات الصفات، ومن يقرأ كتب التفسير بالمأثور مثل تفسير «ابن جرير الطبري» أو «الدر المنثور» للسيوطي يعلم يقينًا أن السلف لم يتركوا آية من كتاب الله بلا تفسير لمعناها.

يقول أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن؛ عثمان بن

عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ- عشر آيات، لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: (فتعلمنا القرآن والعلم والعمل).

وسيزداد هذا الموقف وضوحًا عند الكلام عن الموقف في الآية الكريمة: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ وما معنى التأويل في هذه الآية.

وهل الراسخون في العلم يعلمون المتشابه؟ أم يفوضون علم معناه إلى الله.

هـ- اختلاف السلف في التفسير:

اختلف النقل عن السلف في تفسيرهم للقرآن، وخاصة في آيات الأحكام ومسائل الفروع، أما أصول الدين وأمور العقيدة فما كان لهم أن يختلفوا فيها، ومعظم ما صح عنهم الخلاف فيه يرجع إلى اختلاف التنوع وليس إلى اختلاف التضاد، واختلافهم في ذلك يرجع إلى أحد الأسباب الآتية:

١- أن يعبر كل منهم عن المعنى المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، وتدل على معنى في المسمى غير المعنى الذي يدل عليه لفظ الآخر وعبارته، مع اتفاقهم على عين المسمى ومدلول العبارة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ**﴾ فإن أسماء الله تعالى تدل كلها على مسمى واحد، وليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى يضاد دعاءه باسم آخر، بل كل اسم يدل على ذاته، وعلى الصفة التي يتضمنها هذا الاسم، وهكذا كان السلف كثيرًا ما يعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه، وإن كان فيها معنى ليس في الاسم الآخر.

ومثال ذلك: تفسيرهم للصراط المستقيم، فقال بعضهم: إنها اتباع القرآن، وقال بعضهم: هي الإسلام. وقال بعضهم: هي السنة والجماعة. وقال بعضهم: هي طريق العبودية. وقال بعضهم: هي طاعة الله ورسوله، فهذه الأقوال جميعها مختلفة، وكل منهم راعى في تعبيره معنى دل مخاطبه عليه لإشعاره أن ذلك المعنى أنفع له من

غيره في سلوكه إلى الله[1].

٢- أن يكون الاسم عامًّا، ويعبر كل منهم في تفسيره ببعض أنواعه، على سبيل التمثيل وتنبيه السامع على النوع لا على سبيل الحصر أو الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه[2] وذلك مثل ما نقل عنهم في تفسير الآية الكريمة ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾.

والظالم لنفسه: يتناول من فرط في حق نفسه بإهمال الواجبات وارتكاب المحرمات، والسابق: يتناول من تقرب إلى الله بأداء فرائضه ومندوبه، والمقتصد من اقتصر على الواجبات مع ترك المحرمات، فبعض السلف يذكر في جواب سائله بعض هذه الأنواع، فيظن السائل أن هناك اختلافًا بين أقوال بعضهم، وليس الأمر كذلك.

كقول بعضهم: السابق: من يصلي في أول الوقت، والمقتصد من يصلي في أثنائه، والظالم لنفسه: الذي يؤخر العصر إلى الإصفرار. أو يقول: السابق والمقتصد، والظالم، قد ذكرهم الله في أخر سورة البقرة، حيث ذكر المحسن بالصدقة، والظالم بأكل الربا، والمقتصد الذي يؤدي الزكاة المفروضة ولا يأكل الربا، وكل ذلك مروي عن السلف. وأمثال هذه الأقاويل كثير.

فكل قول فيه نوع داخل في عموم اللفظ، وإنما ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له، وتنبهه على نظيره؛ لأن التعريف بالمثال أسهل من التعريف بالحد المطابق.

٣- أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببًا، ويذكر غيره سببًا آخر، لا ينافي السبب الأول، فمن الممكن أن تكون الآية نزلت في السببين جميعًا، أو نزلت عقب السببين، فتشملهما معًا ولا يكون هناك اختلاف، مثل ما ذكره النيسابوري في الآية الكريمة: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾: قيل نزلت في «معاذة» جارية عبد الله بن أُبي ابن سلول كانت مسلمة، وكان يكرهها على البغاء

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ١ - ١٩١ المنار سنة ١٣٤١ هـ.

(٢) انظر مقدمة في أصول التفسير. وانظر أيضًا مجموع الرسائل والمسائل ١ - ١٩١.

فتأبى، وهذا قول كثير من المفسرين. وقيل: نزلت في «مسيكة» جارية عبد الله بن أبي، وهذا قول كثير من المفسرين أيضًا. وقيل: نزلت فيهما معا(١).

٤- أن يكون اللفظ محتملًا للأمرين جميعًا، كالألفاظ المشتركة أو المتواطئة في الأصل لكن المراد بها أحد النوعين، أو أحد الشيئين المحتملين كالآية: ﴿وَالْفَجْرِ ١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾. فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعاني التي قالها السلف؛ لأنه لا تعارض بين هذا وذاك.

٥- أن يعبر كل منهم عن المعنى بألفاظ متقاربة وليست مترادفة؛ لأن وقوع الترادف في القرآن نادر إن لم يكن معدومًا.

فإذا قال قائل: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾: إن المور هو الحركة، كان ذلك تقريبًا للمعنى؛ لأن المور هو الحركة الخفيفة السريعة، فتكون الألفاظ آتية لتقريب المعنى إلى فهم السامع، فيحملها المتأخرون على معنى الاختلاف والتضاد.

والحقيقة أن شيئًا من ذلك لم يقع بينهم في أصول العقائد، أما في مسائل الخلاف التي هي الفروع فقد يقع ذلك بينهم؛ لأن ذلك يستتبع ما يجد من الأمور التي تتطلب لها أحكامًا وحلولًا، فيلجئون إلى القياس في ذلك إذا أعوزهم النص، وهذا هو مجال الاجتهاد والرأي.

وأحسن طرق التفسير تفسير القرآن الكريم بالقرآن وإلا فبالسنة الصحيحة، وإلا فبأقوال الصحابة والتابعين، فإنهم أدرى الناس بذلك، لما شاهدوه من الأحوال التي اختصوا بها في عصر النبوة، أما تفسير القرآن بالرأي والهوى فهذا حرام، لقول الرسول ﷺ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)(٢).

هذا هو رأي «ابن تيمية» في موقف السلف من متشابه القرآن، وهذه هي أسباب الخلاف بينهم في التفسير.

والنغمة السائدة في مذهب «ابن تيمية» من موقف السلف أنهم لم يكفوا عن بيان

(١) انظر أسباب النزول للنيسابوري تحقيق السيد أحمد صقر ص ٣٣٨- ٣٣٩.

(٢) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية.

معنى آية ما من كتاب، سواء المحكم منها والمتشابه، ولا يرى أنهم فوضوا علم المعنى وإن كفوا أنفسهم عن البحث في الكيف والتأويل.

وينبغي ألا نسارع فنتهم الرجل بالتناقض إذا وجدنا في بعض كتبه ما قد يفهم من ظاهره ما يناقض ذلك أو يعارضه، ويجب أن نمعن نظرنا قبل أن نصدر أحكامًا ربما تكون مخالفة لجادة الصواب ولما عليه حقيقة مذهب «ابن تيمية»، فقد جاء في كتاب «تقض المنطق» لابن تيمية ما قد يشعر ظاهره بأن الرجل قد ناقض نفسه حيث قال: «إن السلف كان سبيلهم في الاعتقاد الإيمان بالصفات من غير زيادة ولا نقص منها ولا تجاوز لها، ولا تفسير لها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها؛ لأنه لو وقع منهم شيء من ذلك لنقل عنهم كما نقل القرآن وأحاديث الرسول، ولم يجز أن يكتم عنهم ذلك بالكلية، لأن كتمان ذلك يجري مجرى التواطؤ على الكذب»[1].

يجب أن لا نفهم من ذلك أن (ابن تيمية) قد ناقض نفسه في موقفه من مذهب السلف من متشابه القرآن. أو أنه يقول بأن مذهبهم هو التوقف أو التفويض، لأن «ابن تيمية» يرد هنا على الذين يتأولون الآية بصرفها عن ظاهرها الذي تدل عليه من معان لا تليق بذات الله سبحانه فهو يقول لهؤلاء الناس: إن السلف لم يتأولوا آيات الصفات بمعنى أنهم لم يصرفوها عن ظاهرها ولم يفسروها هذا اللون من التفسير، ولو وقع بينهم شيء من ذلك لنقل إلينا كما نقلت أخبار الرسول إلينا، وإذا كانوا يتناهون فيما بينهم عن الخوض في ذلك خوف الفتنة وتشكيك المسلمين في دينهم، فليس معنى ذلك أنهم جهلوا معنى ما خاطبهم الله به، فكان توقفهم عن التأويل عن علم منهم بالمعنى وليس عن جهل منهم بذلك، وذلك كما قال: «مالك» حين سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول» ثم زجر السائل وأمر به فأُخرج من مجلسه، وقال له: «ما أراك إلا رجل سوء». فالسلف لم ينقل عنهم أنهم تأولوا آيات الصفات ولا فسروها بصرفها عن ظاهرها، فلهذا رفض «ابن تيمية» القول

(١) نقض المنطق: ٢- ٦ ط أنصار السنة ١٩٥١ م، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤- ٩ ط الرياض سنة ١٣٨١ هـ.

بالتفويض وحاربه.

وإذا كان هذا هو تصوير ابن تيمية لموقف السلف من متشابه القرآن، فما مذهبهم في قضية الصفات الإلهية، وما مذهبهم في آياتها، هل تأولوا الصفات؟ وهل فوضوا علم آياتها إلى الله؟ هذا ما أريد توضيحه فيما يأتي.

و- أسس موقف السلف من الصفات الإلهية:

تعتبر قضية الألوهية أهم مشكلة واجهت العقل البشري في مختلف مراحل تطوره؛ لأنه لا يوجد مذهب فلسفي، ولا دين سماوي إلا تمثل هذه القضية أهم جانب فيه، وقد حاول أصحاب كل دين ومذهب أن يضعوا لها حلولًا تناسب طبيعة هذا الدين أو ذلك المذهب.

وتعتبر قضية الألوهية من أخطر القضايا التي خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، وذلك لتعلقها بالذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال، ولما كان القرآن همزة الوصل بين الأرض والسماء فقد خصَّ الجانب الإلهي بالحديث في الكثير من آياته، فهناك آيات تتحدث عن الحكمة الإلهية وأخرى تتحدث عن القدرة والإرادة إلى غير ذلك من الآيات التي أودعها الله هذا الكون ليستدل بها عليه، ومن خلال حديث القرآن عن هذا الجانب الإلهي نستطيع أن نحدد أمورًا قد اعتبرها القرآن قواعد عامة للحديث في ذلك. وهذه القواعد هي:

إثبات الوجود ونفي البحث في الكيف:

١- في حديث القرآن عن الذات الإلهية نجده يقول: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾.

وأنه تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، و﴿**لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ هذه الأمور الثلاثة كانت أساسًا لحديث القرآن عن الذات الإلهية وصفاتها، فهو سبحانه لا كفوًا له، وليس كمثله شيء، له المثل الأعلى.

٢- إذا استقر لنا آيات القرآن التي تتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات ولا عن كيفية صفاتها، وما حقيقة هذه الصفات

وما كنهها؟ بل حين سأل فرعون موسى: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ؟ أي ما كنهه وما حقيقته، قال له موسى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾.

ونحن نعلم أن السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة والكنه، وكان جواب «موسى»- عليه السلام- هو بيان بعض صفات الرب، بأنه رب السموات والأرض وما بينهما.

ولم يستطع «موسى» أن يبين له كيف هو، وإنما عدل عن جواب «ما هو» إلى التعريف به، بذكر بعض صفاته، لأنه لا يعلم كيف هو إلا هو.

من هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت في القرآن تتحدث عن الذات وصفاتها كان هدفها هو إثبات وجود الرب وصفاته، وليس إثبات كيفه، ولا كيف صفاته.

٣- نهج القرآن في إثبات صفات الرب نفس منهجه في إثبات وجوده هو، فهو حين يذكر صفة من صفاته تعالى لا يذكرها مبينا كيف هي وما كنهها وحقيقتها، فإذا أخبرنا بأنه تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ أو أنه: يجيء يوم القيامة والملك صفا صفًّا، لم يبين كيف استوى، وهل استواؤه بمماسة، أو من غير مماسة، ولم يبين أن المجيء بنقلة أو بغير نقلة، ولم يبين أنه إذا جاء هل يخلو العرش منه أم لا؟

فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن في حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه في ذكر صفاته تعالى: هو إثبات وجودها، لا إثبات كيفها؛ لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيه حذوه، فكما نهج القرآن في إثبات الذات إثبات وجودها فقط، فكذلك كان منهجه في الصفات إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها.

٤- وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات والصفات دون إثبات الكُنْه والحقيقة تجبر أنه قد نفى العلم بذلك صراحة حيث قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾.

وهذه كانت قاعدة عامة عند السلف، وكثيرًا ما عبروا عنها بعبارات مختلفة، وكثيرًا ما نجد في حديثهم عن الذات ما يدل على ذلك، فلقد روى عن «أبي بكر» أنه

قال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث في ذات الله إشراك، سبحان من لم يجعل سبيلًا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته، ولا ينبغي أن نتوهم فيه كيف لأن الكيف عنه مرفوع».

وإذا صحت لنا هذه المقدمات الأربع، يكون من حقنا القول: بأن من سلك هذا المسلك في حديثه عن الذات وصفاتها يكون ملتزمًا بمنهج القرآن في الإلهيات، سواء كان ذلك في عصر السلف، أو في العصور المتأخرة.

وكل من خالف هذا المنهج فلا يكون ملتزمًا بمنهج القرآن، وإن كان موجودًا في عصر السلف، وبين أظهر الصحابة والتابعين.

أي أن هذه الأسس تعتبر منهجًا رسمه القرآن في حديثه عن الإلهيات، وعلينا الآن أن نحدد موقف السلف من الصفات الإلهية، في ضوء هذا المنهج، لنرى: هل التزموا بذلك المنهج الذي رسمه القرآن أم؟ وعلينا أن نختار بعض الصفات لنحدد موقفهم منها في ضوء هذا المنهج ولتكن هذه الصفات هي: العلو، الاستواء، النزول.

١ - العلو:

تحدث القرآن في كثير من آياته بما يفيد إثبات صفة العلو لله تعالى مثل قوله: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾. ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.

وفي السنة الصحيحة عن النبي ﷺ ما يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التي سألها الرسول فقال لها: (أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال لها: من أنا؟ قالت: رسول الله. فقال عليه السلام: أعتقها فإنها مؤمنة) وقصة عروج الرسول إلى السماء، وحديث ابن عباس في ذلك، بأنه رأى في السماء الأولى كذا، وفي الثانية كذا.

وشريعة الإسلام كلها كما يقول «ابن رشد» مبنية على أن الله في السماء، ومنه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، ومن السماء أنزلت الكتب، وجميع الحكماء قد

اتفقوا على أن الله في السماء، وكذا الملائكة كما اتفقت على ذلك جميع الشرائع[(١)].

ثم جاء السلف بعد الرسول فآمنوا بما جاء عنه من السنة الصحيحة، وما كان معروفًا من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله، وكان ذلك متفقًا عليه بينهم، فهذا «أبو بكر» - رضي الله عنه - يقف خطيبًا بعد وفاة الرسول ويقول: (من كان يعبد محمدًا فإن محمد قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله في السماء حي لا يموت) وهذا عمر بن الخطاب، تستوقفه امرأة في الطريق، فيصغى إليها حتى يقضي لها حاجتها، فيعجب من كان معه كيف تستوقف امرأة أمير المؤمنين في الطريق؟ فيقول لهم عمر: (هذه امرأة سمع شكواها من فوق سبع سموات)[(٢)].

وهذا ابن عباس ترجمان القرآن، وحبر هذه الأمة، يستأذن على «عائشة» - رضي الله عنها - وهي تموت ويقول لها فيما قاله: (كنت أحب نساء النبي إليه، ولم يكن الرسول يحب إلا طيبًا، وأنزل الله براءتك من فوق سبع سموات).

ثم انقضى عصر الصحابة، والإجماع منعقد بينهم على ما جاء به الكتاب والسنة في ذلك، ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل، وسنتحدث عن ظهور هذه المشكلات عند حديثنا عن «تاريخ قضية التأويل».

ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى أن كلام التابعين الذين نهجوا منهج الصحابة - في ذلك يفيد أنهم قد وجهوا اهتمامهم إلى الرد على هذه البدع التي نبتت بين أظهرهم، فهم في حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس، ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد في الكتاب أو السنة مجاراة للخصم، فأبو حنيفة في كتابه «الفقه الأكبر» يقول[(٣)]: «إن لله صفات بلا كيف» ويقول: «من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر، لأن الله

---

(١) منهاج الأدلة لابن رشد: ١٧٦ بتحقيق أستاذي المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو ١٩٦٤ م.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية: ٤٧- ٤٩ ط الإمام «بدون تاريخ».

(٣) الفقه الأكبر مع شرح ملا علي: ٣٦- ٣٧ مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥- ٤٧ اجتماع الجيوش الإسلامية: ٥٦.

تعالى يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وعرشه فوق سماواته.. لأنه تعالى في أعلى عليين».

ومالك يقول: «إن الله في السماء وعلمه في كل مكان، فمن اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به، وأنه مفتقر إلى العرش وغيره أو أن استواءه كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع»(١).

وقال الشافعي: «السنة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا عليها؛ أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم؛ مثل سفيان ومالك وغيرهما: أن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء»(٢).

وعلى ذلك البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد»(٣) والأوزاعي والثوري وغيرهم من الأئمة.

فنجد كلام هؤلاء في الصفات يمثل ردودا على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها، أو تأويلها بما يؤدي إلى تعطيلها.

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتمامًا بالعقل يقول: «له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة»(٤)، ويقول: «من قال لا أدري أن الله في السماء أم في الأرض فقد كفر». فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ما جاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل.

ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بمعنى القهر والغلبة، أو أن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة؛ لأن ذلك يتضمن نوعًا من التفاضل الذي لا يقع إلا بين شيئين اشتركا في معنى واحد، وزاد أحدهما عن الآخر في هذا المعنى، وهذا بالنسبة له تعالى محال.

والله سبحانه لم يمدح نفسه في القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبيده، أو أنه خير

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥- ٢٥٨.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٧١.

(٣) مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر.

(٤) الفقه الأكبر: ٣٧.

من السماء والأرض، وحيث ورد في القرآن مقارنة بينه وبين غيره- وله المثل الأعلى- فلا يكون ذلك إلا في سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره، وأشرك في إلهيته سواه. فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره، ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى. مثل قوله: ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ﴿آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

ولكن لم يرد في القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض، أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده، حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقه، حتى يقال: إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة، ولو كان المراد بعلوه وفوقيته: معنى القهر والغلبة لم يتصرف القرآن في موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب، ولم يتوسع فيها غاية التوسع، فلقد تنوعت أساليب القرآن في التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع، فعبر تارة، بالاستواء إلى السماء، وأخرى بصعود الأشياء إليه، وثالثة بنزول الملائكة من عنده، وبأنه رفيع الدرجات، وأن عباده يخافونه من فوقهم، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار[١].

فهذا التنوع في التعبير في التراكيب المختلفة، والسياقات المتباينة لا يمكن بحال أن يفهم منه أن المراد فوقية الرتبة والمكانة، وإن كانت هذه متضمنة في تلك.

ولهذا فقد انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو لله، وهي عندهم حقيقة وليست مجازًا، فليس المراد معنى مجازيًا، بل هو في السماء حقيقة، ويحكي «أبو الحسن الأشعري» إجماع السلف على ذلك[٢]، وأن استواءه ليس استيلاء، لأن ذلك يتضمن وصفه بذلك مجازًا لا حقيقة، وعنده أن المجاز نوع من الكذب.

٢- الاستواء والنزول:

وعلى نحو ما مر من موقف السلف من إثبات العلو لله كان موقفهم من الاستواء

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢- ٣١٩ ط الإمام سنة ١٣٨٠ هـ.

(٢) رسالة أصول أهل السنة والجماعة للأشعري تحقيق محمد السيد الجليند.

والنزول، فلقد تحدث القرآن عن استواء الرحمن على عرشه في سبعة مواضع منه، ففي سورة طه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]. وفي سورة الفرقان: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] وهكذا بقية آيات الاستواء الواردة في القرآن.

وفي السنة الصحيحة عن النبي ﷺ: (إن الله كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي) وغير ذلك من الآثار الصحيحة في سندها إلى الرسول.

وكان موقف السلف في ذلك هو نفس المنهج الذي رسمه القرآن، إثبات وجود الاستواء، وليس إثبات كيفه، إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل.

والإمام مالك حين سئل: (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى؟ غضب في وجه السائل وقال: بأن الاستواء معلوم، وأن كيفه مجهول، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوء، وأمر به فأخرج من مجلسه.

وهذا الأثر وارد أيضًا عن ربيعة أستاذ مالك، وعن أم سلمة زوج الرسول ﷺ، فهم جميعًا متفقون على نفي الكيفية وإثبات المعنى الذي أثبتته الآية.

ولم يتشاغلوا بالبحث عن الكيف، أو يتوهموا فيه معنى ما يحملون عليه الآية، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى، ولم يتساءلوا في ذلك الاستواء هل هو استقرار حسي أو غير حسي؟ وهل بمماسة أو من غير مماسة؟ وهل العرش أكبر منه أو هو أكبر من العرش؟ وهل هو سبحانه محتاج إلى العرش ليستوي عليه أم غير محتاج؟ كل هذه أسئلة أعفوا أنفسهم من البحث فيها، لأنها بحث في الكيف والكيف عنه مرفوع، ولذلك لم يكن إثبات الاستواء عندهم يستلزم التشبيه أو التجسيم، وبالتالي لم يلجئوا إلى تأويل آياته بالاستيلاء أو القصد، بدعوى أن الاستواء يستلزم تشبيه الله بخلقه، ونظروا في موارد هذه الصفة في القرآن فوجدوها كلها استواء، وليس فيها آية واحدة وردت بالاستيلاء حتى يحمل عليها

غيرها، وما دام الكيف مرفوعًا عنه، وما دام ليس كمثله شيء، فلماذا يتأولونها بالاستيلاء أو القصد، وكل ما يقصدونه هو إثبات وجود الصفة على كيف يعلمه الله وليس مرادهم بيان كيفها؟ ولم يصح عن أحد منهم تأويل الاستواء بالاستيلاء.

وحين يسأل ابن الأعرابي- وهو من كبار النحاة- عن معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وهل هو بمعنى استولى؟ فيقول لابن أبي داود: اسكت هو على عرشه كما أخبر عن نفسه، ولا يقال استولى على الشيء إلا إذا كان له ند، فإذا غلب أحدهما الآخر قيل له: استولى، كما قال النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمر

يقول ابن الأعرابي: أرادني ابن أبي داود أن أجد له في بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى. قلت له: «والله لا يكون هذا ولا وجدته[1]". وقال الخليل بن أحمد- شيخ سيبويه- فيما رواه عنه ابن عبد البر في «التمهيد» أن استوى بمعنى ارتفع.

هذا هو معنى الاستواء في لغة العرب، أما ما نجده في كتب التفسير من التأويلات المختلفة للاستواء فليس واحد منها واردًا عن السلف، بل هي تأويلات أنتجتها طبيعة التفاعل المذهبي الذي اشتد بين علماء الكلام، ونقله عنهم رجال التفسير على أنه المذهب الصحيح في هذه الآية وما شاكلها.

«والسيوطي» يذكر في «الإتقان» أقوالًا كثيرة في الاستواء، ويرى أنها جميعها منقولة عن السلف، وحاول «السيوطي» أن يرد منها ما لم يتفق مع رأيه، وهو فيما رده من الأقوال وما قبله منها كان مقياسه في رفضه وقبوله أنها تستلزم الجسمية والتشبيه، ولو تفطن «السيوطي» إلى أن مقصود الآيات هو إثبات وجود الصفة التي تتحدث عنها لا إثبات كيفها استقام له مذهبه في القبول والرفض فيما لديه من أقوال.

والحقيقة: أن هذه التأويلات شاعت في معظم كتب التفسير فليس «السيوطي» بدعا في ذلك والعلة المشتركة بينهم جميعًا في قبول الرأي أو رفضه هو الفرار من

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٣٧ الإتقان للسيوطي: ٢- ٦.

التجسيم بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها، فالرازي في تفسيره لسورة «طه» جرى على ذلك المنهج في التأويل[١] والآلوسي في «روح المعاني» جعل الاستواء بمعنى الاستيلاء[٢] وعلى هذا النحو جرى «الخازن» في تفسيره[٣] وفي «البحر المحيط» لأبي حيان: أن استوى بمعنى قصد وأقبل وعمد[٤] وكذا إسماعيل حقي في تفسيره[٥] وطاش «كبرى زاده» في حاشيته على «البيضاوي»[٦]. و «النفراوي» في شرحه لرسالة القيرواني يجعل الاستواء بمعنى القهر[٧] وكذا بدر الدين ابن جماعة في «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل»[٨].

ويقول «ابن تيمية»: إن هذه التأويلات مأخوذة كلها من تأويلات «بشر بن غياث المريسي» كما ذكرها عنه «عثمان بن سعيد الدارمي» في رده على «بشر المريسي» ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق «الزمخشري» في «الكشاف».

أما السلف فلم يرد عنهم شيء من ذلك، بل أقوال السلف ثابتة في كتب التفسير بالمأثور كالطبري في تفسيره، والسيوطي في «الدر المنثور» «وابن كثير» و «البغوي» فهؤلاء نقلوا لنا أقوال السلف في معنى الاستواء، عندهم هو العلو والارتفاع، قال بذلك أبو العالية ومجاهد[٩]، وهو قول الفراء، والبغوي، وثعلب، والكلابي[١٠]،

---

(١) مفاتيح الغيب ٦ - ٤، ٥ ط الخيرية سنة ١٣٠٨ه‍.

(٢) روح المعاني ٥ - ٢٢٣.

(٣) تفسير الخازن ٢ - ٢٣٧ - ٢٣٩ ط الحلبي سنة ١٩٥٥ م.

(٤) البحر المحيط ١ - ١٣٤ - ١٣٥ ط السعادة سنة ١٣٢٨ هـ.

(٥) روح البيان لإسماعيل حقي: ٣ - ٦٩٠ بولاق سنة ١٢٧٦ هـ.

(٦) حاشية الشيخ زادة على البيضاوي: ٢ - ٢٠٣ ط بولاق سنة ١٣٦٣ هـ.

(٧) الفواكه الدواني للنفراوي: ١ - ٥٩ ط الخرطوم المطبعة الأهلية سنة ١٣٣١ هـ.

(٨) مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بدار الكتب ٦٦ «توحيد».

(٩) تفسير الطبري: ٩ - ١٢٤، العقيدة الأصفهانية لابن تيمية: ٢٨ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦م، البخاري كتاب التفسير ٩ - ١٢٤ (كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء) ط الأميرية.

(١٠) اجتماع الجيوش الإسلامية: ١٢٧.

وإلى هذا المعنى ذهب الأخفش وابن الأعرابي من النحاة[١]. وهو قول الخليل بن أحمد ونفطويه[٢]. فهؤلاء جميعًا وهم أهل اللغة والتفسير يجعلون الاستواء بمعنى الصعود والعلو والارتفاع، ولم يرد عن أحد منهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء أو القهر، وليس في اللغة ما يشهد بذلك أو يدل على صحته.

ولهذا فقد آمن السلف باستوائه على عرشه كما أخبر عن نفسه، ولم يتأولوا آيات الاستواء بصرفها عن ظاهرها، ولم يتوهموا في الاستواء كيفا ولم يتساءلوا: هل استواؤه حسي أو غير حسي؟ وهل يماس العرش أو لا يماسه؟ وهل يحتاج إلى العرش في ذلك أم لا؟ بل كان سبيلهم الكف عن البحث في الكيف، وإذا سأل أحد عن ذلك كان سبيلهم معه الزجر والتأنيب.

ومثل هذا كان موقفهم من خبر النزول، فقد ثبت عندهم من عدة طرق و «حديث النزول» رواه أبو بكر، وأبو هريرة، وعلي بن أبي طالب، وجبير بن مطعم، وابن مسعود. ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابيًّا، وتواتر ذلك عنهم كما يقول ابن قيم الجوزية، ولفظه كما في الصحيحين عن أبي هريرة- رضي الله عنه- عن النبي ﷺ: (ينزل ربُّنا كلَّ ليلة إلى سماءِ الدنيا حين يبقى ثلثُ الليلِ، فيقول: مَن يدعوني فأستجب له؟ مَن يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني[٣] فأغفر له؟). ورد أيضًا عن أبي سعيد الخدري مع اختلاف في اللفظ، وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل بن أبي صالح في مواضع عدة، وفي كتاب التوحيد لابن خزيمة من رواية جبير ابن مطعم وأبي الدرداء.

وفي جميع هذه الأخبار ورد الحديث بلفظ: «ينزل». أو: «يتنزل». أو: «يهبط إلى سماء الدنيا»، وليس هذا النزول يشبه نزول المخلوقين.

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري: مادة سوى ج١٣- ١٢٥، الإتقان للسيوطي ٢- ٦.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية: ١٢٧، العقيدة الأصفهانية: ٢٨.

(٣) الحديث ورد في البخاري: ٨- ١٢٨ (كتاب الدعاء)، مسلم ١- ٥٢١ (كتاب الدعاء) وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة: ١٣٣.

ولما تواتر الخبر بذلك وثبت عندهم من طرق الثقاة، ودل القرآن صريحًا على مجيئه يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا، وأنه ينزل لفصل القضاء، فلما ثبت عندهم ذلك آمنوا به بلا تأويل ولا صرف له عن ظاهره، ولم يتساءلوا: هل نزوله بنقلة أو بغير نقلة؟ وهل يخلو العرش منه أم لا؟ وهل يجيء بحركة أو من غير حركة؟ بل وصفوه بصفاته التي وصف بها نفسه، لأن وصفه بها لا يستلزم محذورًا، لأنه ليس كمثله شيء في ذاته ولا صفاته. يقول أبو العباس بن شريح: «وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله- ﷺ- في الصفات يجب على المسلم الإيمان بها، والسؤال عن معانيها بدعة، والجواب كفر وزندقة، مثل قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا﴾، ونظائرها مما نطق به القرآن، كالفوقية، والنفس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلم إليه، والضحك والتعجب، واعتقادنا في الآي المتشابهة من القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المبطلين، ولا نحملها على تشبيه المخالفين»[1].

والإمام أحمد لما سأله ابنه: «نزوله بعلمه أم بماذا؟ قال له: اسكت عن هذا، وغضب غضبًا شديدًا، وقال مالك: امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب العزيز، فلا تضربوا لله الأمثال ، ينزل كيف شاء بقدرته، وبعلمه وبعظمته، أحاط علمه بكل شيء[2]، وهذا هو منهج السلف في الصفات عمومًا، إجراء الآيات على ما دلت عليه من معنى، والكف عما سكت عنه القرآن.

أما ما ورد من الآثار مما يخالف هذا المنهج فاعتقادي أنه لم يصح شيء منه عن الرسول، مثل ما يروى أن استوى بذاته أو استقر أو ينزل بنقلة وحركة، وأنه يخلو منه العرش إذا نزل، فكل هذه وما شابهها من الآثار التي تنحو منحى التكييف أو

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢- ٢٩٩.

(٢) الصواعق المرسلة: ٢- ٤٠٠.

التمثيل، ولا أصل لها لدى السلف، بل هي محاولة للتكييف وهذا خروج عن منهج السلف في الصفات.

يقول أبو عثمان الصابوني: «فلما صح خبر النزول عن رسول الله ﷺ أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله الرسول، ولم يعتقدوا أن ذلك تشبيه له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا أن صفات الرب تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات الخلق»(١).

وهذا هو المنهج الذي رسمه القرآن في الحديث عن الصفات الإلهية.

هـ- موقف الإمام أحمد من التأويل:

من المعروف عن مذهب «ابن حنبل» أنه مذهب نصي، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر، وخاصة في آيات الصفات، ويتميز عصر «ابن حنبل» بذلك الطابع الثقافي، الذي انعكست آثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية، فلقد ظهرت أقوال «الجهم بن صفوان» وانتشرت آراء المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، وانتصرت السياسة لهذا الرأي وحاولت أن تحمل الناس قهرًا على الإقرار بخلق القرآن، وكان ممن ابتلى بهذه المشكلة «أحمد بن حنبل» فسجن وعذب وناظره كثير من المعتزلة في القول بخلق القرآن، فامتنع «ابن حنبل» عن القول بذلك نفيًا أو إثباتًا، لأن هذا لفظ مبتدع في دين المسلمين لم يرد به كتاب ولا سنة.

أما موقفه من التأويل فلقد اختلف أصحابه في النقل عنه، فمنهم من يقول: إن ابن حنبل قد تأول مجيء الله يوم القيامة بأن الجائي أمره، ذكر ذلك ابن الزاغوني من أصحاب أحمد، ومنهم من قال: إن أحمد لم يتأول، وما روى عنه في ذلك فهو غلط عليه(٢).

ويرجع أصل هذا الخلاف إلى أن حنبلًا نقل عن الإمام أحمد في رواية له أنه

---

(١) العقل والنقل: ٢- ١٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥- ٣٩٧.

تأول الحديث: (اقرءوا البقرة وآل عمران، فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان أو فرقان من طير صواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة)[1] على أن المجيء المذكور في الحديث مراد به ثوابهما.

وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد في مناظرتهم له على أن القرآن مخلوق، وقالوا: إذا كان القرآن يجيء يوم القيامة فلا بد أن يكون مخلوقًا.

والإمام أحمد يحتج في مناظرته مع هؤلاء المعارضين له بنظير حجتهم عليه، لأنهم يتأولون كل ما جاء في القرآن من آيات الصفات على غير ظاهرها، فيقول لهم: إذا كنتم تقولون في الآية ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ أن الذي يأتي هو أمره، وأن الذي يجيء يوم القيامة هو أمره، فقولوا هنا في هذا الحديث: إن المراد بمجيء البقرة وآل عمران هو ثوابهما وقراءة القارئ وعمله، وليس الجائي هو نفس البقرة وآل عمران، ولا حجة لكم في الحديث على أن القرآن مخلوق، فابن حنبل يلزمهم هنا بنظير حجتهم عليه، ولم يكن متأولًا، ولم يذهب إلى تأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم في القول بخلق القرآن.

وجاء أصحابه من بعده فاختلفوا فيما رواه حنبل، فابن عقيل وابن الجوزي قد أخذا بما رواه حنبل، وجعلا ذلك مذهبا لأحمد وطردوا ذلك في الصفات الخبرية. وبهذه الرواية قد احتج الغزالي في «إلجام العوام» على أن التأويل ضرورة وأن أحمد وهو أشد الناس تحرجًا من التأويل قد ذهب إلى ذلك.

أما ابن شاقلا من الحنابلة فلقد رد هذه الرواية؛ لأن حنبلًا له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية.

ولكن الصحيح والمشهور عن مذهب ابن حنبل أنه لم يذهب إلى التأويل في شيء من ذلك، وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغي أن يعتبر ذلك مذهبًا له؛ لأن هذا يخالف صحيح المنقول عن أحمد؛ بل يخالف ما رواه عبد الله بن أحمد

(١) ورد هذا الحديث في الترمذي ١١- ١٤ ط النازي، مسلم ١- ٥٥٣ رقم ٢٥٢، ٢٥٣، الترغيب والترهيب ٣- ٢٩- ٣٢ والغايتان، مثنى غيابة كالسحاب والغاشية، وهو كل شيء أظل الإنسان.

ابن حنبل نفسه عن الإمام أحمد فلقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قلت لأبي: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلتُ: نزوله بعلمه أم ماذا؟ فقال لي: اسكت عن هذا وغضب غضبًا شديدًا، وقال: امض الحديث على ما ورد[١].

وقال في الاستواء: استوى كما أخبر لا كما يخطر على قلب بشر، وهذا سبيل أحمد في مثل هذه الأمور فلم يذهب إلى تأويلها بل يجريها على ما دلت عليه من غير تحريف ولا تشبيه.

فعنده أن الله كلَّم موسى حقيقة لا مجازًا، وأنه سبحانه سيراه المؤمنون في الآخرة بأبصارهم، كما أخبر بذلك في كتابه، وكما وردت به الأحاديث الصحيحة، وأنه سبحانه وتعالى استوى على عرشه بدون تأويل ولا تحريف، وأنه سبحانه «إله» في السموات وفي الأرض حقيقة لا مجازًا، وأنه ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر[٢] والذي يقرأ كتاب «الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله» يقف على حقيقة مذهب «أحمد بن حنبل» ويعلم أنه لم يذهب إلى تأويل خبر من هذه الأخبار، وأن من يستدل على ذلك بما يرويه حنبل عنه فهو غالط في ذلك مخالف لصريح مذهبه.

* * *

(١) الصواعق المرسلة: ٢-١-٤٠١.

(٢) انظر كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد. طبع ضمن شذرات البلاتين. ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقي ص ٢٩-٣٤.

الفصل الثالث

قضية التأويل بين علماء الكلام

أ- تمهيد تاريخي:

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق بما جاء في الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال: «بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسموها تأويلًا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلًا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم»(١).

ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم في أمور العقائد، الذي وجدناه فيما بعد لدى متكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة، ومن ثَمَّ لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة، من أمثال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم.

ولم نقرأ عن النبي ﷺ أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز، أو وصف من أوصاف الباري تعالى الواردة في الكتاب والسنة، ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهبًا معينًا في فهم العقيدة، كما حاول المسلمون من بعده، بعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يثر- عليه السلام- جدلًا أو نقاشًا حول آية من الآيات التي تتحدث عن أفعال العباد، كما أثاره حولها القدرية والجبرية، ولم ير- عليه السلام- نوعًا من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه، كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية ١- ٤٩ ط الثانية سنة ١٩٥٥- م تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

وعندما يتحدث القرآن عن يد الله، وعين الله، أو عن استوائه على عرشه أو عن أن الأرض جميعًا قبضته، وعن مجيئه يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا، أو عن إتيانه في ظلل من الغمام، لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم، كما صنع المجسمة والمشبهة، كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ مذهبًا في الحلول أو الاتحاد، كما فعل المتصوفة، بل كان يدرك تمامًا ما في هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق، وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدث القرآن عن عظمة الله سبحانه، ومباينته لسائر خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله في آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ و﴿لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات وغيرها على إرادة مذهب معين في التنزيه كما فعلت المعتزلة؛ لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحده سبحانه وتعالى بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كان قوة الإيمان راسخة في القلوب، ومهيمنة على النفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف في القلوب شيئًا فشيئًا، وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحي الاختلاف ودواعي الفرقة.

يقول «المقريزي» في كتابه «الخطط» مؤرخًا لهذه الحركة الفكرية: «إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافًا لله تعالى، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم، ولم يستفسروا عن شيء يصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه، ولم يرد في دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيًّا سأل الرسول عن صفات الله، أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، ثم جاء «جهم بن صفوان» بعد عصر الصحابة، قبيل المائة من سني الهجرة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون لله تعالى صفة، وبعث الشكوك في نفوس

المسلمين، واجتذب إليه أنصارًا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه، وحذروا المسلمين من الجهمية، وعادوهم في الله، وتولوا الرد عليهم.

وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال زمن «الحسن بن الحسن البصري» بعد المائة للهجرة»(١).

و «المقريزي» هنا يتابع جميع من أرخوا للحركة الفكرية في الإسلام، إذ يكادون يجمعون على أن «الجهم بن صفوان» هو أول من خالف الجماعة الإسلامية في مسألة الصفات الإلهية، وغيرها من المشكلات، التي نبتت وآتت ثمارها في جو الخلاف الناشب بين مختلف الفرق والطوائف.

ولكن آراء «الجهم» لم تكن لتنمو أو تبيض وتفرخ، لو لم تجد في البيئة الإسلامية تربة صالحة لغرس ثمارها.

فلقد وقع الخلاف بين الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول- ﷺ- في أمر دفنه: أيدفن في مكة، وهي مسقط رأسه ومأنس نفسه؟ أم يدفن في المدينة وهي دار هجرته ومدار نصرته؟ ثم وقع خلاف المهاجرين مع الأنصار في شأن الخلافة: وهل يكون الخليفة من المهاجرين أو من الأنصار؟ ثم حدث الخلاف في شأن مانعي الزكاة في عهد «أبي بكر» ، ثم اختلفوا بعد ذلك في عهد عثمان، لأشياء نقموها عليه، وانتهى أمر هذا الخلاف بالفتنة الكبرى التي أدت إلى مقتل عثمان وأصبح الخلاف بهذه الدولة الإسلامية الشابة، ثم كان خلاف «علي» و «معاوية» الذي أدى إلى قيام حرب أهلية.

وكانت موقعة «الجمل» ثم «صفين» بداية لسلسلة طويلة من الحروب الأهلية بين الأمويين والعلويين، وتمخضت هذه الحروب عن أكبر حزبين سياسيين نشأ في هذه الفترة وهما الخوارج والشيعة(٢).

---

(١) انظر الخطط للمقريزي: ٢- ٣٥٦ بولاق سنة ١٢٧٠ هـ.

(٢) انظر في تاريخ هذه الفترة: مقالات الإسلاميين للأشعري ١- ١- ٥ ط ريتر سنة ١٩٢٩ م، الفرق =

ب- بين الخوارج والشيعة:

لا يعنينا هنا الخوض في تفاصيل الخلاف بين هاتين الفرقتين، ولكن الذي يهمنا أن نشير إلى الدور الكبير الذي قامت به كل من هاتين الفرقتين في تأويل القرآن وجذب نصوصه وإخضاعها لآرائها ومعتقداتها.

فلقد أخذت كل من هاتين الفرقتين تعارض الأخرى وترميها بالكفر والشذوذ عن الجماعة، على حين أن كلتيهما تشدد في الانتساب إلى الإسلام وتستعين على ذلك بتأويل النصوص، وتخريجها على نحو يوافق رأيها الخاص لتخرج به على الناس في شكل ديني، ولتخلق له نوعًا من الحماسة بين المسلمين.

ولقد أشار «ابن رشد» إلى أن الخوارج هم أول من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الإسلامية، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية(١).

وإذا كان الخوارج هم أول الفرق الإسلامية تأويلًا للنصوص- كما يقول ابن رشد- إلا أن خطرهم على النصوص ليس بالدرجة التي يخشى منها إذا ما قورنوا بموقف الشيعة من النصوص. فبجانب بدعة الخوارج في مرتكب الكبيرة وأنه كافر مخلد في النار ظهرت بدع وآراء شيعية لم يسبق إليها في الإسلام.

فلقد نادى ابن سبأ بألوهية «علي بن أبي طالب» ثم نادى برجعة النبي «محمد» قائلًا: «العجب مما يعتقد أن «عيسى» رفع إلى السماء وأنه سيرجع، ولا يعتقد أن «محمدًا» سيرجع إلى الأرض، كما نادى برجعة «علي بن أبي طالب» ومن «ابن سبأ» هذا تشعبت أصناف الغلاة في الإسلام من الرافضة وغيرهم، وفشا أمر التشيع بين الناس وانتشر هنا وهناك، وأخذت طائفة الكيسانية من غلاة الشيعة تتأول

= بين الفرق: ١٤- ٢٠ ط صبيح تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الملل والنحل: ٢٣- ٣٢ ط صبيح سنة ١٣٤٧ هـ الخطط للمقريزي ٢- ٣٥٦- ٣٦١، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي د. محمد البهي ٤٣- ٦٢، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرازق ١١٦- ١٢٣ ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦ م.

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ١٨٣ بتحقيق أستاذي المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ م.

نصوص الدين وتخرجه من أصوله، فزعمت أن الطاعة في الدين ليست في الحقيقة هي أداء الفرائض وإنما هي طاعة الإمام المعصوم، ثم تدرج أتباع هذه الطائفة إلى هدفهم الأساسي وهو إنكار البعث وسقوط التكاليف والقول بالحلول والتناسخ(١).

ثم حدث مذهب القرامطة سنة ١٦٤ هـ في الكوفة والعراق وهما آنئذ أكبر خلايا التشيع في بلاد الإسلام.

ولما كانت دولة بني بويه ببغداد سنة ٣٣٤ هـ قوى بهم أمر التشيع والرافضة وجهروا بلعن الصحابة على المنابر، وكتبوا على أبواب المساجد سنة ٣٥١ هـ: «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من أغضب «فاطمة»، ومن منع الحسين حقه وأن يدفن عند جده، ومن نفى أبا ذر إلى الربذة، ومن أخرج العباس من الشورى»(٢).

وفي بغداد كثرت الفتن والاضطرابات بين الشيعة ومخالفيهم في الوقت الذي أخذ نجم الفاطميين يعلو في سماء مصر، وجهروا به بمذهب الإسماعيلية وبثوا دعاتهم في البلاد المجاورة لهم، وبعثوا بعساكرهم إلى الشام، يقول المقريزي: «فانتشر مذهب الرافضة في عامة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة وبغداد وجميع العراق وخراسان وما وراء النهر مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين، وكانت بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره»(٣).

وفي وسط هذا الجو، وفي مناخ الشيعة وسيادة مذهبهم على عقول الجماهير وجدت الظروف المناسبة للقول في القرآن بالرأي والهوى وأصبحت الفرصة سانحة لجذب النصوص إلى ميدان الجدل والمناظرات بين سائر الفرق، كلٌّ حاول صبغ رأيه بصيغة دينية حتى لا يعد شاذًا وخارجًا عن الجماعة الإسلامية.

(١) انظر في أثر التشيع على الفكر الإسلامي كتاب جمال الدين الأفغاني- حياته وفلسفته لأستاذ الدكتور قاسم ١٥٤- ١٧٤ ط الأنجلو «سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية».

(٢) الخطط للمقريزي: ٢- ٣٥٦.

(٣) الخطط للمقريزي: ٢- ٣٦١.

وإذا كان الخلاف بين الشيعة والخوارج قد أخذ في بادئ الأمر مظهرًا سياسيًا، إلا أنه سرعان ما تحول إلى صراع عقدي عنيف، حول أصول الدين وأسس العقيدة، فلقد وضعت كل فرقة أصولًا من عند أنفسها ودعت إليها على أنها أصول الدين الذي جاء به الرسول، وحكمت على مخالفها بالكفر والمروق عن الملة.

فالخوارج كفروا مرتكب الكبيرة وكفروا من لم يقل بكفر مرتكب الكبيرة، وغلاة الشيعة نادوا برجعة علي وألوهيته، ثم ظهرت فكرة الإمام المعصوم الذي اعتبروه مصدرًا لعلم التأويل، ونادت الباطنية والرافضة بأنهم أهل العلم الباطن، الذي تعلموه من الإمام المعصوم، وبأنهم تعلموا ذلك من الجفر الذي ذكره «هارون ابن سعيد العجلي» وكان رأسًا من رؤوس الشيعة، فادعوا أن هناك جفرًا كتب لهم فيه الإمام المعصوم وصيته، وبين لهم كل ما يحتاجون إليه، وما كان وما يكون إلى يوم القيامة(١).

ثم أخذوا في تحريف القرآن بدعوى أنهم أهل التأويل، الذي أخذوه من الإمام المعصوم. يقول «ابن قتيبة»: ومن تحريفاتهم: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ معناه أن الإمام ورث النبي في علمه، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ يعني عائشة، ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ يعني فاطمة والزبير، والخمر والميسر هما أبو بكر وعمر، والجبت والطاغوت هما معاوية وعمرو بن العاص»(٢).

ثم تأولوا بعض الآيات على أنها نزلت في حقهم، «فأبو المنصور الكسف»- رأس فرقة المنصورية من الشيعة- كان يقول لأصحابه: «في نزلت الآية»: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾.

«وبيان بن سمعان» قال لأصحابه: نزل في حقي قوله: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾.

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٧٠- ٧١ نشرة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ م الفرق بين الفرق للبغدادي: ٢٥٢- ٢٥٣ ط المدني.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ٧١- ٧٢ ط مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ م. الفرق بين الفرق للبغدادي ط المدني ٢٥١- ٢٥٣.

ثم عمدوا إلى الشرائع فأبطلوها وجعلوها رموزًا وألغازًا لا ينبغي التصريح بها إلا لمن وثقوا منه، فالصلاة هي موالاة الإمام، والزكاة هي ما يعطي للإمام، والحج هو القصد إلى زيارة الإمام، والظاهر هو محمد الناطق، والباطن هو علي الأساس، ومحمد هو الأول وعلي هو الآخر[١].

وهكذا، فلقد اعتبر الشيعة أن كتاب الله إنما نزل ليكون مؤيدًا لقولهم في كل ما ذهبوا إليه، وكان محور تفكيرهم في كل ما ذهبوا إليه من تأويلات هو نظريتهم في الإمام المعصوم، على تباين آرائهم في تفصيلات المذهب بين من يقول بالنص وبين من يقول بالوصف، وبين اثنى عشرية ورافضة.

يقول ابن حزم: «وهذه الفرق على اختلاف مشاربها لا تتعلق في تأويلاتها بحجة أصلًا إلا دعوى الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب»[٢].

ولقد فطن «ابن تيمية» إلى ما انطوت عليه حركة الرافضة من أهداف وتعاليم من شأنها أن تهد كيان المجتمع الإسلامي كله، فلقد كان التشيع والرفض وكرًا لجميع الفرق المغالية والمبتدعة في الإسلام من الملاحدة والباطنية[٣].

يقول «ابن تيمية»: وغلوا في الأئمة، وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء، وأوجبوا الرجوع إليهم في جميع ما جاءت به الرسل، فلا يعرجون لا على القرآن ولا على السنة، بل على قول من ظنوه معصومًا، وانتهى أمرهم في حقيقة الأمر إلى الائتمام بإمام معدوم لا حقيقة له فكانوا أضل من الخوارج، فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وإن غلطوا فيه، أما هؤلاء فلا يرجعون إلى شيء بل إلى معدوم ولا حقيقة، ثم إنما يتمسكون بما ينقل لهم عن بعض الموتى فيتمسكون بنقل غير مصدق عن إمام غير معصوم، وبهذا كانوا أكذب الطوائف، وحديثهم أكذب الأحاديث[٤].

---

(١) الفصل في الملل والنحل لابن حزم: ٢- ١١٤، ط الأقست، ببغداد ١٣٢١هـ، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية: ٨١.

(٢) الفصل: ٢- ١١٤.

(٣) انظر جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته: ٥٤- ٧٤.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية: ١٥٦- ١٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦ م.

ولقد استتبع الشيعة أعداء الملة من الملاحدة الباطنية والقرامطة وغيرهم ووجدوا في تعاليمهم وتحريفهم لنصوص القرآن، ووضعهم الحديث كذبًا على الرسول وسيلة سهلة نفذوا من خلالها إلى نشر المقالات المبتدعة بين صفوف المسلمين.

يقول «ابن تيمية»: «ولهذا وصت الملاحدة مثل القرامطة الذين كانوا بالبحرين وهم من أكفر الخلق، ومثل قرامطة المغرب ومصر، وهم كانوا يستترون بالتشيع أوصوا بأن يدخلوا على المسلمين من باب التشيع»(١).

ولما كانت الشيعة أبعد الفرق الإسلامية مغالاة ومجاهرة بالكذب، وأكثرهم تحريفًا لنصوص القرآن وتأويلًا لها، فلقد اعتبرهم «ابن تيمية» سبب بلاء هذه الأمة، ومثار الخلاف والفتن والحروب الأهلية، وسبب تمزيق وحدة المسلمين سواء في المشرق أو في المغرب.

ج- بين المعتزلة والأشاعرة:

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكي تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص فتأولوها على مذهبهم. فلكي يسلم لهم مذهبهم في «العدل» أنكروا القضاء الأزلي، الذي عبر عنه القرآن بقوله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال، وأن الشرور والمعاصي التي يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأن إرادة القبيح قبيح، والله منزه عن ذلك.

وهم في ذلك قد خالفوا أهم قاعدة بني عليها دين المسلمين وهي: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وأن كل شيء فهو مخلوق لله تعالى لأنه: (خالق كل شيء)

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية: ١٥٦- ١٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦ م.

ثم عمدوا إلى النصوص التي احتج بها «الجبرية» أنصار «جهم بن صفوان» فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم في خلق أفعال العباد(١).

و «المعتزلة» في تفسيرهم للعدل الإلهي جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله في أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكوني كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدي إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها.

فتفسير أفعال العباد يجب ألا يكون قاصرًا على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولًا واتساعًا.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب في أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقًا بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست في التحليل الأخير إلا تفسيرًا جديدًا لمذهب الجهم في الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالًا لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه في الجبر والاختيار(٢).

وإذا كان الخطب في أفعال العباد قاصرا على طرفي الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه في الآيات التي تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا في تفسير التوحيد مسلكًا غريبًا ومبتدعًا في الإسلام، حيث قالوا بنفي صفات الباري تعالى سواء في ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالمًا بعلم حديث أو قديم(٣).

---

(١) انظر في أفعال العباد عند المعتزلة: الملل والنحل ١- ٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

(٢) انظر نقد الأستاذ الدكتور محمود قاسم لمدارس علم الكلام في مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤ م.

(٣) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية في الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله يرى في الآخرة بالأبصار على أي وجه فمشبه والمشبه عند أبي موسى المردار كافر[١].

ويذهب القاضي عبد الجبار في المغني إلى أن نفى الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم[٢]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة في نفي صفة الرؤية أنه لو كان مرئيًا لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد[٣].

ولقد لجأ «المعتزلة» في تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب في حق الله تعالى وفي حق الإنسان قالوا:

١- إن الله لو وصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصًا ومحتاجًا إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره إليها وهو محال.

٢- لو وصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة في الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٣- لو وصف بصفة ما للزم تبعًا لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم، ولزم تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعًا متفقون على مقالة النفي إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينهما وبين الذات الإلهية، فبينما يرى «واصل بن عطاء» القول بنفي جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

---

(١) الانتصار ٦٨.

(٢) انظر المغني للقاضي عبد الجبار ٤- ٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ م.

(٣) المغني ٤- ١٢٩.

فأبو على الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة، أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية، بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما، وأبو الحسين البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول «الشهرستاني» عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته.

أما «أبو الهذيل العلاف» فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهًا للذات؛ لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أي وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماء، وبعد أن يسوي بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول «الشهرستاني» هو مذهب النصارى في أقانيمهم(١)، وسار «المعتزلة» بمذهبهم في النفي إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرهم ضررًا حين أعلن «معمر المعتزلي»: أن الله لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد والكثرة(٢).

وجعلوا إرادة الله للشيء معناها خلقه للشيء، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيء؛ لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد(٣) ونفوا السمع والبصر والكلام؛ لأنها أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة، وكان معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

ومذهب المعتزلة في مجموعه قد مر بمراحل تطورية في قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات، فبينما يرى «واصل»

---

(١) انظر الملل والنحل ١ - ٦٤ - ٧٧، مقالات الأشعري ١ - ١٩٨ ثم انظر المغني ٤ - ١٢٩، ٣٤١ الانتصار ١٠٨، ١٢٣.

(٢) الملل والنحل ١ - ٤٧ - ٤٨.

(٣) الملل والنحل ١ - ٣٧ - ٣٨.

القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول «الجبائي» أو إلى صفة واحدة كما يقول «أبو الحسن البصري» أو إلى ثلاث صفات كقول «العلاف».

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند «الجبائي» نرى ابنه «أبا هاشم» يجعلها أحوالًا للذات، في حين أن «العلاف» يجعلها وجوهًا للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

يقول «الشهرستاني» مؤرخًا لمقالة النفي عند المعتزلة: .. وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالمًا قادرًا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم..».

أما «أبو الحسن البصري» فقد ردهما إلى صفة واحدة هي صفة العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائدًا وراء الذات، بل ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات[1]، وليس معنى ذلك أن «المعتزلة» ينكرون الصفات الإلهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه في كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيرًا أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجًا عن السنة وشذوذًا عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول؛ لأنهم لم يتصوروا ذاتًا بلا صفات، إذ ما الذات بلا صفات إلا عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في «القرآن» التي جاءت فيها الصفات في أكثر من صورة، مرة في صورة الفعل ماضيًا أو مضارعًا، ومرة

---

(١) الملل والنحل ١- ٦٥- ٧٧.

في صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات. ماذا يقال في تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدد مواردها وصورها في كتاب الله؟ وموقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل في نفيهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبدًا، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسفوا في التأويل واضطربوا في التخريج وحملوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تتحمله، لكي تسلم لهم مقالة النفي، والخطب يكون سهلًا لو أنهم صرحوا بمقالة النفي على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناء على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ، ولما نظروا في دين الله وكتابه أو أنه في جميع آيات الصفات على الإثبات قولًا واحدًا، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهرًا وبقوة السيف، كما حدث في عصر المأمون.

لقد استسلم «المعتزلة» في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بِدعًا في ذلك، فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم في نفي الصفات الخبرية، وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفي هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفيًا أو إثباتًا.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال لله الذي تصوروه في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعًا قد أخطئوا في تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه(١)، إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هنا حقيقة الذات الإلهية وبين حقيقة الإنسان، وبين ما ينبغي تصوره في حق الله وتصوره في حق الإنسان، فلا ينبغي أن تتخذ المقياس الذي نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه في عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا في ذلك إلا تقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عبادة بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموا وكمالًا ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟!

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه، متمثلًا في صفاته التي ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولًا لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتًا كما ورد في كتابه، أم نتقبله منفيًا كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟ وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟

أليس في مقالة النفي تجهمًا في حق الله تعالى وتجهيلًا لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفي؟

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات «الجهم بن صفوان» في النفي وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه.

---

(١) انظر في نقد مدارس علماء الكلام المقدمة العلمية التي كتبها أستاذي الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد.

وقد خالف متأخروا الأشاعرة ما كان عليه شيخهم «أبو الحسن الأشعري» من إثباته لجميع الصفات كما وردت بلا تأويلٍ ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدي إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقول «الأشعري» في «الإبانة»: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا- عز وجل- وسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام «أحمد بن حنبل»- «نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون.. وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، وأن له عينًا بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وأن من زعم أن أسماء الله غير الله كان ضالًا، وأن لله علمًا كما قال: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ ونثبت لله سمعًا وبصرًا، ولا تنفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[١] والأشعري لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبت جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به «ابن حنبل».

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر[٢] نجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر؛ لأنه- عز وجل- لم يزل مستوليًا على كل شيء، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازًا، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفًا بها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازًا وكذبًا، ألا ترى أن وصف الله- عز وجل- للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان

---

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري ٨- ١٠ ط المنيرية ١٩٢٩م.

(٢) طبعت باسم: أصول أهل السنة والجماعة بتحقيق. محمد السيد الجليند.

مجازًا، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيسًا أو كذبًا.

هذا هو منهج «الأشعري» في إثبات الصفات في «الإبانة»، «ورسالة أهل الثغر» فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين، فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثًا لأن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه في ذلك هو ما ذهب إليه الإمام «أحمد بن حنبل» وما نطق به الكتاب والسنة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعري في «اللمع» قد سلك منهجًا في الصفات يخالف منهجه في «الإبانة» و «رسالة أهل الثغر» لأنه لجأ في اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة في الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريبًا من منهج المعتزلة في الصفات، فهو لم يحاول في «الإبانة» و «رسالة أهل الثغر» أن يستدل على صفة ما بدليل عقلي أو منطقي، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أما في اللمع فهو يقدم الدليل العقلي تلو الدليل ليثبت به هذه الصفة أو تلك(١).

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعري قد مر بمرحلتين في موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى، وبالتالي فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه في الصفات: فهو في الإبانة والرسالة سلفي وحنبلي يبدو مناهضًا للمعتزلة ومخالفًا لهم كل المخالفة، وفي «اللمع» يبدو معتزليًا في منهجه في الصفات، معرضا عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعري لم ينقض في اللمع رأيًا أو قولًا ذهب إليه في الكتابين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة «اللمع» وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أي هذه الكتب يمثل منهج «الأشعري تمثيلًا صحيحًا؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعري على المعتزلة.

نحن نعلم أن كتب التراجم تقول: إن «الأشعري» تتلمذ على المعتزلة أربعين

---

(١) راجع اللمع طبعة الدكتور حمودة غرابة ١٩٥٥ م.

سنة[١]، وكان شيخه «أبا علي الجبائي» ثم ترك الاعتزال، ونهض ذابًا عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفندًا آراء المعتزلة ومبطلًا أدلتهم، فالمتوقع أن يكون الأشعري في هذه الفترة من حياته الفكرية التي ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب «الإبانة» وكتاب «رسالة أهل الثغر» ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكون كتاب «الإبانة» يمثل رد فعل لمناهضة الأشعري مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله «ابن خلكان» في ترجمة الأشعري: «إن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبي هذا».

يقول ابن خلكان: «وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين»[٢].

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول: بأن «الإبانة» من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة؛ لأنه الكتاب الوحيد الذي وضعه على طريقة أهل الحديث،

---

(١) لقد ناقشنا صدق هذه القضية في مقدمة رسالة أهل الثغر، وتحفظنا على صحتها بما قدمناه من أدلة على ذلك.

(٢) ابن خلكان: ٢- ٤٤٦- ٤٤٧ ط السعادة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد سنة ١٩٤٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربي ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد في كتابه «دراسات في الفرق والعقائد» ١٣٦ مع بعض الزيادات هامش رقم ٤٦ ط بغداد.

فيكون أسبق من كتاب «اللمع» الذي يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعري، ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التي عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب «اللمع» يمثل مرحلة تطورية في مذهب الأشعري نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعه، والذي نلحظه لدى متأخري الأشاعرة، من أمثال الجويني والغزالي والرازي والآمدي وابن العربي (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعًا أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعري ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرهم مذهب الاعتزال في الوقت الذي اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذي طرأ على مذهب الأشعري نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة.

وهذه تعتبر ظاهرة عامة في المذهب الأشعري كله، فإن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأي ونقيضه، فالجويني في «الإرشاد» و «الشامل» قد ذهب إلى التأويل في جميع آيات الصفات وغيرها، أما في «العقيدة النظامية» فقد ترك ما ذهب إليه في الكتابين السابقين وصرح بخلاف ذلك إذ يقول: «والذي نرتضيه رأيًا، وندين به عقدًا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع» لأن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند معظم الشريعة.. ولو كان تأويل هذه الآي مسوغًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعًا بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب.. ولا يخوض في تأويل المشكلات»!![1].

---

(١) العقيدة النظامية للجويني: رواية أبي بكر بن العربي: بتحقيق محمد زاهر الكوثري ٢- ٢٥ ط الأنوار.

وقال في آخر حياته: «الويل للجويني إن لم أمت على دين العجائز».

وأيضا نجد «الغزالي» مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهي في هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل في آخر أمره على طريقه أهل الكشف.

و «الرازي» وهو من أكثر الأشاعرة إيغالًا في العقليات ينتهي في آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عمومًا، ويلجأ إلى السمع حيث يقول: «ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة «القرآن»: اقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾، واقرأ في النفي قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾، ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»(١).

«والشهرستاني» في أول كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» يعبر عن حيرته بقوله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وحيرت طرفي بين تلك المعاهد

فلم أر إلا واضعًا كف حائر على ذقن أو قارعًا سن نادم(٢)

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بنفس منهج القرآن الذي سلكه في إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون في إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج

---

(١) العقل والنقل ١ - ٩٣. وكثيرًا ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقول: إنه يتمثل به في كتاب «أقسام اللذات» وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركاني في رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند. انظر رسالة الزركاني مخطوطة بكلية دار العلوم.

(٢) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص ٣ تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤ م.

القرآن ومنهج المتكلمين في الإلهيات.

ونجد عند «الأشاعرة» منطقًا آخر غير مفهوم في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هي هو، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكن ذلك إنكارًا لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت ذواتًا مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة(١)، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام «الغزالي» يرد عليهم في «المقصد الأسنى» قائلًا: إذا لم تكن هي هو ولا هي غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذي ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة وبين منهج السلف.

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: «إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيي والمميت لم يكن الله موصوفا بها أزلًا»(٢).

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جوابًا مقنعًا، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتوه وما نفوه، وسيبين «ابن تيمية» تهافت أدلتهم جميعها في فصل خاص بذلك.

والذي نريده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون في صفة النفي، وليس المعتزلة وحدهم بدعًا في ذلك؛ لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلًا، فليس الله عندهم خالقًا ولا رازقًا في الأزل، وهم جميعًا مشتركون في تأويل صفات الأفعال وكذا الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم في تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علَّة في صرف

---

(١) نهاية الإقدام: ٢٠٠- ٢١٠.

(٢) الفرق بين الفرق: ٣٣٨.

الآية عن ظاهرها إلا وهي موجودة في المعنى الذي تؤولت إليه الآية سواء في ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطبا الرحى في كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه- بطريق أو بآخر- بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعًا إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأي ونقيضه، في النفي والإثبات، والقبول والرد، وكان التأويل هو المسلك الوحيد إلى كل هذه الآراء المتناقضة.



الفصل الرابع

موقف الفلاسفة وإخوان الصفا من النصوص

قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين وما نقل إليهم من آراء «أفلاطون» و«أرسطو» وغيرهما في الإلهيات، إبان حركة الترجمة في العصر العباسي، وأوقف كل من «الفارابي» و «ابن سينا» حياته على دراسة آراء هذين الحكيمين بالشرح والتوضيح أو بالجمع والتوفيق.

ولقد أولع هؤلاء الفلاسفة بما نقل إليهم من آراء ومفاهيم إنسانية، وتصورات عقلية، عن ذات المبدع لهذا الكون، وغلوا فيها، وربما ذهبوا إلى القول بعصمتها، يقول الفارابي معبرًا عن ذلك: إذ «لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما؛ لكان الناس في حيرة ولبس!!»(١).

ولقد حملت هذه الآراء اليونانية تصورات عقلية عن المبدع، كان لا بد لها أن تختلف مع الحقائق الدينية الثابتة في نفوس المؤمنين، تبعًا لاختلاف المصدرين، لأن مصدر الأولى هو العقل البشري، الذي مهما بلغ في رقيه فهو قاصر عن إدراك الحقائق المغيبة عنه، وكان مصدر الثانية هو الله نفسه الذي تحدث بهذه الحقائق عن نفسه، وأوحى إلى عباده على لسان رسله أن يؤمنوا بها.

ولقد اصطلح الفلاسفة على تسمية المبدع لهذا الكون باصطلاحات؛ كواجب الوجود، أو العلة الأولى، أو السبب الأول، ثم تصوروه بمجموعة من التصورات العقلية المحضة التي عبر عنها «الفارابي» في كتاب «فصوص الحكم» بمجموعة من الفصوص. فقال:

فص: «واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقومًا له، وكان داخلًا في ماهيته وهو محال».

---

(١) الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي: ٢٩- ٣٠ ط السعادة سنة ١٩٠٧ م.

فص: وجوب الوجود، لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلولًا له».

فص: «وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًا كان أو معنويًّا، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود، فيتكثر واجب الوجود. وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات من الجملة».

فص: واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع ولا عوارض له، ولا ليس له»(١).

وما نجده عند «ابن سينا» في «الإشارات» لا يخرج عما قاله «الفارابي» في «الفصوص»، فالأول لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي(٢).

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود مقوما له، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»(٣)

ويتضح من تصور الفلاسفة لواجب الوجود أنهم يجعلونه ذاتًا مجردة من كل صفة تجعل له حقيقة ووجودًا خارجًا، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة، ولا بحيث تصح الإشارة أنها هناك(٤).

وإذا كان الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي، فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله حقيقة مقررة وثابتة في نفوس المؤمنين؛ فهو حي، قيوم، خالق، رازق، محيي ومميت، سميع بصير، ومع كل شيء في كونه،

---

(١) فصوص الحكم للفارابي: ١٣٢ ط الخانجي سنة ١٩٠٧ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي).

(٢) الإشارات لابن سينا ٣- ٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٦٨، النجاة لابن سينا ٣٧٤ ط الكردي سنة ١٣٣١ هـ عيون الحكمة لابن سينا: نشرة حلمي أولكن: ٥١ ط استانبول سنة ١٩٥٣ م.

(٣) الإشارات: ٣- ٤٤.

(٤) رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا: ٤٤ ط دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ م.

ويجيء يوم القيامة، واستوى على عرشه، وقد جبلت النفوس على أن تتوجه إليه في الدعاء، وهذه كلها معانٍ تلقاها المؤمن عن الرسول فآمن بها، واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الإله وجودًا مستقلًا خارجًا عن التصور الذهني، ومن هذا الوجود الخارجي ومن خلال إحساس المؤمن به في نفسه يستمد منه الرغبة في لقائه أو الخوف منه.

فليس وجوده مجرد فكرة ذهنية طارئة، لا مدلول لها خارج التصور الذهني.

ولهذا فلقد وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير حول ذات الإله لا بد لهم من التوفيق بينهما:

النمط الأول: ويتمثل في الفلسفة اليونانية وقد صورت واجب الوجود بما يجعله مجرد فكرة عابرة، أو تصورًا عقليًا فقط.

النمط الثاني: ويتمثل في الحقائق الدينية التي خاطب الله بها عباده، وفيها يكون وجود الله حقيقة واقعية مستقرة وثابتة في نفوس المؤمنين.

ولقد تقبل هؤلاء الفلاسفة آراء اليونان على أنها قضايا لا تحتمل النقد أو الرفض، بل تقبلوها على أنها مولدة الديانة، وقدسوها على أنها مستفادة من أرباب الملة على سبيل التنبيه(١)، ولولا أن الله قد أنقذ العالم بها لبقي الناس في حيرة ولبس!

والسجستاني «أبو سليمان محمد بن ظاهر بن بهرام» ت٣٨٠ هـ ، يصور لنا قداسة الفكر اليوناني لدى الفلاسفة فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدي في المقابسات فيقول: «فالأنبياء» والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة وخلاصها في الآجلة، والقول وإن اشتبه، والإشارة وإن غمضت، فالمراد بين والمطلوب متيقن، وهل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة الحكمة»(٢).

---

(١) تسع رسائل لابن سينا في الحكم والطبيعيات ص ٣٠ الهند سنة ١٣٥٤ هـ.

(٢) المقايسات لأبي حيان: ٢٩٠ ط الرحماني سنة ١٩٢٩.

فنرى من ذلك أن الفلسفة اليونانية قد احتلت مكانة مرموقة لدى الفارابي وابن سينا والسجستاني، فهي عند الفارابي سبيل الهدى والرشاد، وعند ابن سينا متلقاة من أرباب الملة الإلهية، وعند السجستاني مولمدة الديانة، وإذا كان هذا هو موقفهم من الفلسفة اليونانية فإن موقفهم من نصوص الأنبياء يختلف تمامًا عن ذلك.

ولكي نكون على بينة من أمرنا علينا أن نبدأ الطريق من أوله.

فالوحي عند ابن سينا عبارة عن: «إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال، والملك المقرب: هو كلامه»(١).

والرسالة هي: «ما قبل من الأمور المفاضة على نفس النبي المسماة وحيًا، على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة».

والرسول هو: «المبلغ ما استفاده من الإفاضة المسماة وحيًا على عبارات استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم»(٢).

فابن سينا يصرح: بأن عبارات الوحي: هي ألفاظ استصوبها الرسول للتعبير بها عما أوحي إليه، وبعبارة أكثر إيضاحًا: أن الرسول قد تلقى بالفيض عن العقل الفعال معاني عبر عنها بألفاظ من عنده، وهذا يناقض تمامًا ما صرح به القرآن وما عليه المسلمون من أنه- ﷺ- ﴿مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ويخالف ما تحدث به القرآن عن نفسه حين قال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾.

وبعد أن صرح القرآن سلفًا بنفي ما قاله ابن سينا فلا مجال هناك إذن للقول بأن ألفاظ الوحي قد استصوبها الرسول ليعبر بها عما لديه من المعاني التي فاضت عليه من العقل الفعال.

وهم يشترطون على الرسول أن يكون عارفًا لغة الفلاسفة واصطلاحاتهم

---

(١) رسالة ابن سينا في النبوات: ٨٥ ضمن مجموعة ط الجوائب سنة ١٢٩٨ هـ.

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا: ٨- ٩ ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة.

ومرموزاتهم(١) فلا بد أن يتصور ويرى موجودات عقلية مجردة عن المادة، كل واحد منها قائم بنفسه، متوجه لما نصب له من أمره وهم الملائكة، وبالإضافة إلى ذلك «فلا بد أن يرى وجودات نفسانية مجردة من الأبدان تارة، ومستعملة لها تارة أخرى، ومتعلقة بها تارة(٢).

ولما كان الرسول مكلفًا بدعوة جميع الناس كان عليه أن يصرح بهذه الحقائق عاريةٌ غير مرموز بها ولا مكتومة، ولا ممثولة للخواص من أهل دعوته سرًا وعلانية، أما العوام والدهماء فلا بد من استعمال الرمز معهم، واستعمال الألفاظ المشتركة والمعاني المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور، وتقبلها نفوسهم.

فالفلاسفة في محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة يوضحون لنا أن لغة الرسل لغة رمزية إيحائية، يفهم منها العامة ظاهر معناها على سبيل التمثيل والتخييل تقريبًا للأفهام، وترويضًا للعقول، أما الخاصة فهم المعنيون بفهم الحقائق وتأويل الرموز، وإدراك المعاني الباطنة، وراء هذه الألفاظ التي استعملها الأنبياء.

يقول ابن سينا: «فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء»(٣).

ويشير ابن سينا إلى مصدر هذه الفكرة فيقول: «كما يذكر «أفلاطون» في كتاب «النواميس»: أن من لم يقف على معاني ورموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك جلة الفلاسفة كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا بهما أسرارهم»(٤).

ومن هذا نرى أن لغة الأنبياء تحولت عند «ابن سينا» إلى رموز وألغاز لا يقف على حقيقتها إلا من تمذهب بمذهبهم في الإلهيات، ولكن ليس الناس كلهم على قدم واحد في المعرفة، لهذا كان على النبي أن يراعي في خطابه مستوى العامة والجمهور، وهذا المستوى بطبعه لا يعز فهمه على الخاصة، الذين اختصوا بفهم

(١) رسائل إخوان الصفا: ٤- ١٢٤ ط دار صادر ببيروت سنة ١٩٥٧ م.

(٢) رسائل إخوان صفا: ٤- ١٣٠- ٣٣.

(٣) تسع رسائل لابن سينا: ٨٥ ط الجوائب سنة ١٢٩٨ هـ.

(٤) تسع رسائل لابن سينا: ٨٩.

الحقائق الباطنة وراء هذه الألفاظ.

ومن هنا جعلوا للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة والمسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة»(١).

فالألفاظ المعقولة والحقائق المرموزة هي فرض «الخواص» ولقد صرح «ابن سينا» في رسالته الأضحوية بأن ألفاظ الشريعة لا يقصد بها إلا خطاب الجمهور بما يفهمون، وبنى على ذلك قانونه في النصوص، حيث قال: «أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة».

وابن سينا يعلل ذلك بأن الحقائق المختفية وراء هذه الألفاظ ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور».. ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدًا مقدسًا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلًا، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل».

هكذا يصور «ابن سينا» مذهبه في التوحيد، ومذهبه في الوحي، وموقفه من نصوص الأنبياء، ويتأمل ابن سينا في القرآن فلا يجد إشارة ولو خفية تشير إلى حقيقة ما يقول، فيتساءل عن حديث القرآن عن الذات الإلهية، والوحدانية على الوجه الذي يعتقده الفلاسفة ويقول: «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء

---

(١) رسائل إخوان الصفا: ٤-١٣٨.

العالم قاطبة، وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم، قادر بالذات أو قادر بقدرة، واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة، متحيز بالذات أو منزه عن الجهات؟ .. ولعمري لو كلف الله تعالى رسولًا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يكون منجزًا لعامتهم الإيمان والإجابة.. لكلفه شططًا، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر».

ثم ينتهي ابن سينا إلى تقرير النتيجة التي يدين بها بعد هذه المقدمات الطويلة فيقول: «فثبت من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربة ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة»(١).

نحن هنا أمام مذهب حقيقي يدين به «ابن سينا» ومن سار على نهجه في نصوص الأنبياء، فهناك ظاهر غير مقصود في حقيقة الأمر وإنما أتى به تقريبًا لأفهام الناس، وتمثيلًا لعقولهم، حتى يستطيعوا إدراك ما شذ فهمه من المعاني بالتمثيل والتخييل، وهناك باطن خفي مقصود، لم يصرح به الشرع؛ لأنه لو صرح به على حقيقته عاريًا من التمثيل أو التخييل والرمز لسارع الناس إلى المكابرة والعناد، ولما تقبلوا هذه الحقائق، وإنما كان على النبي أن يصرح بها فقط للخاصة من أتباعه الذين يستطيعون تقبل هذه الحقائق دون عناد أو رفض.

بعبارة أخرى: نحن هنا أمام مذهب باطني في النصوص، قرمطي في الشرائع، معطل لحقيقة الرسالة، طاعن في وظيفة الرسول بأنه ممثل أو مموه على العامة من الناس، لأن الشريعة عندهم ليست إلا رموزًا وأمثلة لحقائق خفية باطنة، ولم تكن تعبر عن حقيقة ما جاء به الرسول، وإنما كذب بها على الناس، ومثل بها مراعاة للمصلحة المقصودة من وراء ذلك، وهي هدايتهم وإصلاح عالمهم، ولهذا فقد

---

(١) انظر مذهب ابن سينا كاملًا وموقفه من النصوص في: الرسالة الأضحوية في أمر الميعاد: ٣٩-٥٠ بتحقيق سليمان دنيا.

صرفوها عن ظاهرها وتأولوها إلى ما أرادوا من مرموزات وخيالات، أرادوا حمل ألفاظ الشريعة عليها ليصرفوا إليها أذهان الناس وعقولهم، ولعلنا الآن بصدد مخطط باطني إسماعيلي قرمطي مقصود، يهدف إلى إبطال الشريعة وصرف الناس عنها، وإذا رجعنا بذاكرتنا قليلًا لنرى موقف «الشيعة» و«الإسماعيلية» من النصوص وأنها أصبحت لديهم رموزًا وإشارات إلى أمور خفية، وقارنا بين موقف باطنية الإسماعيلية والشيعة وبين موقف ابن سينا وإخوان الصفا، لوجدنا الشبه قويًا والعلاقة واضحة، ولا نعجب من ذلك، فابن سينا قد صرح بنفسه بأن أهل بيته كانوا من دعاة الإسماعيلية فيما نقله القفطي إذ يقول: «إن أبي كان رجلا من أهل «بلخ» وانتقل منها إلى «بخارى» في أيام «نوح بن منصور»، واشتغل بالتصوف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها «خرميثن».. وقد كملت العشرين من العمر، وقد أتيت على القرآن وكثير من الأدب.. وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسي، وابتدأ يدعواني أيضًا إليه، ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وأخذ والدي يوجهني إلى رجل يقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه»(١).

فحديث ابن سينا قد يوضح لنا الولاء الذي يدين به لتعاليم الإسماعيلية التي تلقاها عن أهل بيته، وحديثهم عن النفس والعقل قد أخذ عليه انتباهه فتأول عليه معظم آيات الكتاب التي تعرض لشرحها وجعل ألفاظها رمزًا وإشارة لهذه النفوس والعقول التي تتحدث عنها الفلاسفة، ويشرح الآية الكريمة: **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾** شرحًا رمزيًا على النحو التالي:

---

(١) انظر في أخبار ابن سينا تاريخ الحكماء للقفطي، ط الخانجي ١٩٠٣ م: ٤١٣ - ٤٢٣.

النور: اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي: هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكر أرسطو طاليس، والمستعار على وجهين: إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنى هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعني أن الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكل خير».

والسموات والأرض «عبارة عن الكل وهو العالم».

والمشكاة «عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة.. وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله العقل الهيولاني مشبه بمقابله وهو المشف.. وأفضل الأهوية هو المشكاة».

فالمرموز بالمشكاة: هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور.

والمصباح: «عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة».

وشجرة مباركة زيتونة: يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية.

لا شرقية ولا غربية: «أقول: إن القوة الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية، التي يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله: لا شرقية ولا غربية، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله لا غربية».

أما قوله: يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار: «فهو مدح للقوة الفكرية، ثم قال: ولو لم تمسسه نار: يعني بالمس: الاتصال والإفاضة»(١).

يقول الدكتور محمد البهي معلقًا على هذا النص: فابن سينا قد فسر النور بالخير

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا «رسالة في النبوات» ٨٥- ٨٧ ط الجوائب وهذا النص أخذه الدكتور النشار في كتابه «قراءات في الفلسفة الإسلامية» ٥٩٥، الدكتور البهي في الجانب الإلهي ٢٩٣- ٢٩٨.

ليكون الله هو الخير المحض كما جعل أفلاطون الخير أعلى المثل عنده- والسموات والأرض عبارة عن الكل هو تعبير الفلاسفة.

والمشكاة بالعقل الهيولاني، والمصباح بالعقل المستفاد، وشجرة مباركة بالقوة الفكرية، والنار بالعقل الكلي المدبر للعالم المشاهد، وهو النفس الكلية عند أفلاطون(١).

وإذا كان ابن سينا يتأول هذه الآية على هذا النحو الأفلاطوني فإنه في مكان آخر يتأول الصلاة تأويلًا قرمطيًا، ويجعلها رموزًا لأعمال عقلية وتأملات ذهنية، فهو يقسم الصلاة إلى قسمين:

ظاهر وباطن، فالظاهر هو القسم الرياضي المربوط بحركة الأشخاص في الهيئات المتعددة، والأركان المحصورة، وهي تضرع واشتياق وحنين لهذا الجسم الجزئي المركب المحدود السفلي إلى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال في عالمنا هذا، أعني عالم الكون والفساد فإنه مربي الموجودات متصرف في المخلوقات.

أما القسم الباطني الحقيقي المفرد عن الهيئات، المجرد عن التغيرات فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة عن الأماني، هو تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة العالمة العارفة عن غير إشارة إلى جهة، والأمر العقلي من سماء القضاء إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلاة، وهذا معنى قوله تعالى: **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾** والمعول في العقل على هذه الصلاة، وربما كان الرسول يشتغل بهذا الإدراك الحقيقي ومنعته هذه الحالة عن النظام العددي.

فالصلاة الحقيقية هي تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية، وهي معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده في سوانح الأخلاق(٢).

---

(١) الجانب الإلهي للدكتور البهي: ٢٩٧.

(٢) انظر رسالة ابن سينا في ماهية الصلاة: ٣٤- ٣٨، ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ط لندن سنة ١٨٨٩ م.

أما الآية الكريمة ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ فيتأولها على أن العرش هو نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وهو عند الفلاسفة الفلك التاسع والملائكة الحاملون للعرش هم الأفلاك الثمانية، لأن الأفلاك عنده هم الملائكة، وذلك لأن الفلاسفة جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية هي الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله تعالى هناك، والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم أي الفلك التاسع(١).

أما موقف ابن سينا من آيات الصفات فيوضحه موقفه من واجب الوجود وتصوره له، فهو عنده لا فصل له، ولا عرض له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي، ولا يمكن أن يكون خارج العالم ولا داخله، ولا أين له، ولا متى له(٢).

والفلاسفة يسمون الصفات أعراضًا وأحيانًا يسمونها جزءًا من وجود الماهية، وهو عندهم منزه عن الأعراض وعن كل ما يشارك ماهيته في وجوب وجوده، لهذا عمدوا إلى نفي الصفات عنه تعالى، وتأولوا آياتها وجعلوها ترجع إما إلى الصفات السلبية، أو الإضافية أو ما هو مركب منهما؛ لأنه لا يمكن أن تكون له صفة زائدة على ذاته بحال ما(٣).

فكونه عالمًا بالمسموعات هو كونه سميعًا، وكونه عالمًا بالمبصرات هو كونه بصيرًا، وكونه حيًا هو علمه بنفسه على ما هو عليه، فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته.

ووصفه بكونه متكلمًا لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه(٤).

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والإلهيات «رسالة في النبوات»: ٨٧.

(٢) رسالة أضحوية في أمر الميعاد: ٤٤.

(٣) الرسالة العرشية لابن سينا: ٧ «ضمن مجموعة رسائل لابن سينا» ط حيدر آباد ١٣٥٤ هـ.

(٤) الرسالة العرشية لابن سينا: ١١ - ١٣.

وأحب أن أنبه هنا سلفًا إلى أصول المعتزلة في الصفات ومذهبهم في التوحيد، فالعلاقة واضحة والشبه قوي بين مذهبهم في التوحيد والصفات وبين موقف ابن سينا فيما سبق، ومن الواضح أنهم ساروا على مذهب الفلاسفة في الصفات حيث أرجعوا جميع الصفات إلى صفتي العلم والحياة، أو إلى صفة العالمية، تمامًا كما صرح ابن سينا «فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته» فهناك علاقة قوية وواضحة بين المذهبين.

والسؤال الذي يتردد في ذهني إزاء منهج الفلاسفة والمعتزلة في الصفات هو: إذا سلمنا بمذهب هؤلاء في نفي الصفات الإلهية وبمذهبهم في التوحيد فهل يكون لوجود الله من أثر خارج التصور العقلي ؟!

وهل يكون وجوده بهذه الصورة التجريدية- إذا صحت التسمية- إلا فكرة عقلية طارئة لا وجود لها خارجًا؟

وهل بعد ذلك كله يمكن القول بأن الفلاسفة ومن سلك مسلكهم في النفي استطاعوا أن يصلوا إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية على سبيل الكنه أو الحقيقة ؟

لو صح هذا لكان معنى ذلك أن العقل البشري في مرحلة من مراحل تطوره ونضجه قد استطاع الوقوف على معرفة الوجود الإلهي معرفة تامة.

ولا شك أن هذا ادعاء كاذب لو صح وقوعه من أحد، لأن الله قد أبطله سلفًا حيث قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ فالعلم به سبحانه ومعرفته حق معرفته فوق مستوى العقل البشري؛ لأنه لا يعرف الله إلا الله.

ولو أنصف الفلاسفة لصرحوا أنهم والعامة سواء في كشف حجب الغيب الإلهي ولعلموا أن العقل البشري مغلوب على أمره أمام إدراك الذات واكتناه حقيقتها، وفي مثل هذه المرحلة من التفكير يستوي جميع الناس، فلاسفة كانوا أم عامة أم دهماء، وإذا كان هناك من فروق بين مستوى الإدراكين فهذه الفروق لا يمكن أن تناط بها أحكام عند تناول هذه المغيبات، وإن بدا هذا الفرق واضحًا وشاسعًا في مجرى تفكيرنا العام وخاصة عند تناول حسيات هذا الكون بالبحث والتقنين.

على أية حال، هذا هو مذهب ابن سينا في نصوص الأنبياء بعامة وموقفه من الصفات الإلهية بخاصة.

وبالمقارنة بين موقف الفلاسفة من نصوص الأنبياء وبين موقفهم من آراء اليونان في الإلهيات يتضح لنا أن الفارابي وابن سينا في محاولتهما التوفيق بين الفلسفة والدين، قد أخضعا النصوص الدينية لمفاهيم الفلسفة اليونانية، وتأولاها على اصطلاحات اليونان، وأحالاها إلى رموز وإشارات أخذا يفسرانها في ضوء المفاهيم التي اصطلحا عليها.

ولم يكن هناك من سبيل سوى التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما أرادوا من المعاني الفلسفية، والاصطلاحات اليونانية، وكان ظاهر الآية عندهم ليس إلا رمزًا ومثالًا جيء به تقريبًا لأفهام الناس وترويضًا لعقولهم، ولم يكن هناك من سبيل للكشف عن الحقائق الباطنة وراء اللفظ إلا بالتأويل.

وإذا سألنا الفلاسفة: أليس في هذه الدعوى اتهام للرسل بأنهم كذبوا وضللوا الأمم الذين بعثوا إليهم حيث لم يكشفوا لهم عن حقيقة الأمر الذي بعثوا به؟ لأجاب الفلاسفة بقولهم: بأن الكذب جائز على الرسل لما فيه من مصلحة الجمهور، وأن هذا مستحسن منهم في مثل هذا الموقف «فالحقيقة لا ينبغي الإفضاء لها إلا لعدد صغير ويحذر وحيطة فإن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا تقدر على سماعها واحتوائها ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد. بل أنه ليعرف كيف يكذب أحيانًا في هذا السبيل مدفوعًا بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية»[١].

وليس الأمر كما يقول الدكتور محمد البهي في كتابه «الجانب الإلهي»[٢]: من أن هناك نمطين قد سلكهما الفلاسفة في هذه المحاولة:

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري تأليف إميل بريهية ص ٦ ترجمة د. محمد يوسف موسى.

(٢) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ٢٩١- ٣١٢ ط دار الكتاب العربي.

النمط الأول: شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التي من شأنها أن تكون مفصلة.

النمط الثاني: وهو التأويل الذي هو إخضاع تلك الحقائق للآراء الفلسفية، لأن شرح الفلاسفة للحقائق الدينية بالآراء الفلسفية كان مرحلة تالية بتأويل النص إلى الرمز الفلسفي ثم أخذوا بعد ذلك في شرح هذه الرموز وتوضيحها باصطلاحاتهم الفلسفية.

فليس هناك نمطان إذن، وإنما هو نمط واحد قد مر بمرحلتين:

المرحلة الأولى: ويمثلها تأويل النص ونقله إلى المعنى المجازي المعبر عنه بالرمز والاصطلاح الفلسفي.

المرحلة الثانية: وهي شرح وتوضيح المفهوم الجديد الذي نقل وتؤل إليه اللفظ في ضوء الحقائق الفلسفية.

والأمثلة التي أوردها الدكتور البهي في كتابه توضح ما نذهب إليه من أنه لم يكن هناك وسيلة سوى التأويل كطريق سلكه هؤلاء في محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة.

فابن سينا في شرحه لآية النور لم يتأت له شرحها إلا بعد أن صرف اللفظ القرآني عن ظاهره إلى رمز فلسفي. وهذا هو التأويل، ثم بعد ذلك أخذ في شرح هذا الرمز في ضوء المفاهيم الفلسفية بما جعله بعيدًا كل البعد عن معناه الديني.

وكان التأويل أيضًا هو المنهج الذي ارتضاه «إخوان الصفا» في موقفهم من النصوص، وليس كما يقول الدكتور البهي من أن التأويل لا يكاد يوجد عند إخوان الصفا[1]، وذلك لأن إخوان الصفا قد رسموا المنهج الذي دعوا إليه ووضحوه في رسائلهم، فمن الأصول المقررة لديهم أن «.... للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني

(١) الجانب الإلهي: ٣٠٤.

المفهومة المعقولة»[١].

وقد اشترطوا في النبي ألا يكشف لجمهور الناس عن حقائق هذه التأويلات الخفية، بل لابد من الإشارة إليها بالرمز واللفظ المشترك والمعاني المحتملة للتأويل[٢].

وهكذا نجد أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة لدى إخوان الصفا كما كان وسيلة الفلاسفة أيضًا، فإخوان الصفا يتأولون «الشهداء» بأنهم الذين يشاهدون الأمور الروحانية المفارقة للهيولي، والملائكة بأنهم الجواهر العقلية»[٣].

وقد استعمل الغزالي هذا المنهج في تفسير بعض النصوص وصرح بذلك في كتبه، وربما يفهم من لغته في كتبه أنه يحث على استعمال هذا المنهج فهو في «جواهر القرآن» وهو كتاب وثيق الصلة بالغزالي لم يتشكك فيه أحد من الباحثين، وقد وثقه الغزالي نفسه في كتبه الأخرى نذكر منها على سبيل المثل كتاب «القسطاس المستقيم»[٤] ضمن مجموعة القصور العوالي، والقسطاس المستقيم بدوره كتاب صحيح في نسبته للغزالي أيضًا، وقد أشار إليه في العديد من كتبه.

فالغزالي يصرح في «جواهر القرآن» بأن الخطاب الموجه إلينا في ألفاظ القرآن إنما هو مثالات وخيالات عبر بها عن الحقائق المرموز إليها بهذه الألفاظ التي لا تتحملها عقول الناس.

يقول الغزالي: «اعلم أن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعًا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير، واعلم أن التأويل يجري مجرى التعبير»[٥].

وإنما لم تكشف هذه الحقائق للناس؛ لأنهم في هذه الحياة نيام فإذا ماتوا انتبهوا،

---

(١) رسائل إخوان الصفا: ٤ - ١٣٨.

(٢) نفس المصدر: ٤ - ١٣٠.

(٣) نفس المصدر: ٤ - ١٣٢.

(٤) مجموعة القصور العوالي: ٥٩ ط الجندي «بدون تاريخ».

(٥) جواهر القرآن: ٣٢ ط الجندي سنة ١٩٦٤.

ولذا فإن الحقائق لا تكشف لهم في الحياة إلا مرموز إليها في أمثال يفهمون منها ما تستطيع عقولهم الوقوف عليها، فإذا انتبهوا من نومهم بالموت فحينئذ تتكشف لهم الحقائق عارية عن الرمز والمثال ويشاهدون أرواح هذه الحقائق وجوهرها، وحينئذ يعلمون أن تلك الأمثال إنما هي قشور وأصداف لتلك الأرواح، وذلك لأنه بالموت يصير أهلًا لمشاهدة صريح الحق كفاحًا، وقبل ذلك لا تتحمل عقول الناس قبول هذه الحقائق إلا مصبوبة في قوالب الأمثال الخيالية، ولجمود نظر الإنسان على المحسوسات فإنه يظن أنه لا يعني لها إلا المعنى المتخيل ويغفل عن الروح والحقيقة التي هي مقصودة من الخطاب.

ثم يأخذ الغزالي في الكشف عن سر من أسرار القرآن من غفل عنه لم ينفتح له أصداف القرآن ولا تنكشف له جواهره، وإنما فعل هذا تشويقًا وتنبيهًا إلى الوقوف على معنى الرمز والإشارة المودعة تحت جواهر القرآن مثل ما سماه بالكبريت الأحمر والمسك الأذفر والترياق الأكبر(١).

وبعد مطالعتي لكتب الغزالي ومعايشتي لها فترة ليست بالقصيرة أكاد أجزم بأن الغزالي قد حجب عن قارئه مذهبًا كان يعتقده ويدين به أخفاه عن الناس، ولكن لم يفته أن يشير إليه بين الحين والآخر عن طريق التلويح والإشارة بدون التصريح بالعبارة، وإنما أخفى الغزالي مذهبه عن الناس لأنه ليس كل سر يفشى، ولا كل حقيقة تقال وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار.

ويصرح الغزالي في «جوهر القرآن» بأنه قد ألف كتابًا أودعه أسرار مذهبه وكتم أمره عن الناس حتى لا يستضر به من هم دونه معرفة وعلمًا وفطنة.

يقول الغزالي: «وهذه العلوم الأربعة: أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقناه- مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء- بعض التصانيف لكنا لم نظهره، فإنه يكل عن فهمه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالكلام، وحرام

(١) نفس المصدر: ٣٠- ٣٥.

على من يقع هذا الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات»[١].

وإذا كان الغزالي قد حجب عنا اسم هذا الكتاب في «جواهر القرآن» فإنه قد كشف عنه في «الأربعين» حين يقول: «وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة جانب فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتستهدف للمشافهة بصريح الرد»[٢].

ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الغزالي من التلويح بالإشارة إلى الأسرار التي ضن بها على الناس؛ لأنهم ليسوا أهلًا لها.

ففي «مشكاة الأنوار» وهو كتاب وثقه الغزالي نفسه وأشار إليه في كتبه الأخرى مثل «معارج السالكين» المعراج الرابع[٣] يقول: «ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار»[٤].

وكثيرًا ما يتمثل الغزالي في كتبه بهذه الأبيات:

يا رُبَّ جوهر علمٍ لو أبوحُ به ... لقيل أنت ممن يعبدُ الوثنا

ولاستحل رجالٌ مسلمونَ دمي ... ورأوا قبيح ما يأتونه حسنا

وإذا وضعنا أمامنا كتب الغزالي وأنعمنا فيها نظرنا لا نجد كتابا منها يخلو من أسلوب التحذير من إفشاء السر وكشف الحقائق لغير أهلها.

على أن الغزالي يقتبس منهج الفلاسفة في التأويل الباطني للنصوص؛ فنجده يستخدم نفس الأمثلة التي تعرض لها ابن سينا بالشرح والتأويل والتفسير الرمزي، فالآية الكريمة: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ الآية، يتأولها الغزالي على النحو التالي. فالمشكاة: هي النفس، الزجاجة: هي القوة

---

(١) جواهر القرآن: ٢٧- ٢٨.

(٢) الأربعين في أصول الدين: ٢٥.

(٣) انظر مجموعة القصور العوالي: ٢٧٨.

(٤) مجموعة القصور العوالي: ١٨٢ (المشكاة).

الخيالية، والمصباح: هو العقل الجزئي، والزيتونة التي هي الشجرة: العقل الفعال أو الكلي.

وإذا طبقنا على هذه النصوص التي أوردناها للغزالي منهج التحليل الداخلي للنصوص، وطبقنا على المادة العلمية المودعة في هذه النصوص منهج النقد الداخلي، وقارناها بالمادة العلمية التي أودعها الغزالي كتابه «الإحياء»، وأخذنا في الاعتبار الروح العامة التي تسيطر على كتبه الأخرى لا نملك إلا القول بأن هذه الكتب التي يتشكك بعض الباحثين في نسبتها للغزالي هي من نتاج الغزالي، مهما توجه إليها من الشكوك.

ونحن إذا قرأنا «جواهر القرآن» وقارناه برسالة ابن سينا «الأضحوية في أمر الميعاد» وجدنا الشبه واضحًا والعلاقة قوية بينهما، فالفكرة التي سادت المنهج في الكتابين واحدة وإن اختلفت ألفاظ الغزالي عن ألفاظ ابن سينا؛ إلا أن هذا لا ينفي أن التأويل هو الفكرة السائدة في منهج الكتابين، فالخطاب الديني عندهما ليس إلا رمزًا فقط، أما الحقائق الباطنة عندهما فهي الجوهر المقصود الذي لا يكشف عنه إلا الخاصة.

ومع أن الغزالي ينتصر للسنة في معظم كتبه، ويصرح في بعضها بأنه لا يقصد من وراء كلامه عن المعنى الباطني إلى رفع الظاهر مطلقًا إلا أنه فيلسوف عاش مع الفلاسفة مدة طويلة، ووقف على حقيقة مذاهبهم في الإلهيات، وصرح بأن كلامهم فيها كثير الخطأ قليل الصواب فلا بد أن تترك الفلسفة أثرها في نتاجه.

والذي أريد أن أخرج به من هذا الفصل هو إدراك الشبه الواضح بين موقف هؤلاء جميعًا من النصوص الدينية:

١ - فمن جهة: نجد شبهًا قويًا بين موقف الفلاسفة وإخوان الصفا وبين موقف الباطنية والقرامطة من نصوص الأنبياء، فهم جميعًا متفقون فيما بينهم على أن الخطاب الديني الذي خاطب الله به عباده على ألسنة رسله لا يعبر عن الحقيقة كما هي في ذاتها ونفس الأمر، إنما كان ذلك رمزًا وتمثيلًا للناس بما يفهمون، أما الحقيقة

في ذاتها فهي المعنى المرموز إليه بهذا اللفظ الذي جاءت به الرسل على خلاف بين هؤلاء جميعًا في تحديد هذه الحقيقة وتلك الرموز، ومن هنا صرفوا آيات القرآن عن ظواهرها بدعوى أن الحقيقة المقصودة لا يمكن الوصول إليها بالتأويل.

٢- ومن جهة ثانية: نجد علاقة واضحة بين موقف الباطنية والقرامطة وبين الفلاسفة، فهم جميعًا يتأولون الشرائع ويبطلونها.

فالصلاة عند ابن سينا التي هي ركوع وسجود ليست إلا تضرعًا وعبادة للفلك المشرف على عالمنا هذا، وليست هي عبادة لله خالق هذا العالم، وكأن الله تعالى لما أمر عباده بالركوع والسجود في آياته كان يقصد منها أن يتوجه الناس بهذه العبادة إلى الفلك وليس إليه سبحانه!!

كما أن الباطنية والقرامطة يتأولون الصلاة بأنها موالاة الإمام والحج بالقصد إلى الإمام، والصيام بإمساك سر الإمام، بل دعوا إلى سقوط التكاليف الشرعية عن أتباعهم، لأن من عرف معنى العبادة عندهم سقط عنه فرضها، وتأولوا على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ فقالوا: إن اليقين هو معرفة التأويل[1].

٣- ومن جهة ثالثة: نجد الشبه واضحًا بين موقف المعتزلة وبين موقف الفلاسفة من الصفات، فهم جميعًا متفقون على القول بنفيها؛ لأن مفهوم الوحدانية عندهم يقتضي تجريد الذات الإلهية من كل شيء يدعو إلى الكثرة ولو بالاعتبار، لهذا فهم جميعًا يتأولون آيات الصفات بما يوافق مذهبهم، فالسمع والبصر معناه عند الفرقتين علمه بالمسموع والمبصر، ومن هذا كله نستطيع القول بأن لغة القرآن عند هؤلاء جميعًا تأخذ أحد اتجاهين:

الأول: ويمكن أن نسميه الاتجاه الرمزي الذي يتأولون عليه آيات القرآن فيجعلونها رموزًا لحقائق باطنة، وأصحاب هذا الاتجاه هم الفلاسفة والباطنية والقرامطة وبعض فرق الشيعة الغلاة كالخطابية والبيانية والكيسانية والجناحية.

---

(١) الفرق بين الفرق: ٢٩٦.

ولقد نهج الغزالي في هذا النهج في «جواهر القرآن» و«مشكاة الأنوار»، و«معراج السالكين» وبعض مواضع من «الإحياء»، و«المضنون به على غير أهله».

ويختلف أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم في تحديد الحقيقة والمعنى المرموز إليه، فالفلاسفة يرمزون بها إلى اصطلاحات فلسفية يونانية كالنفس الكلية، والعقل الفعال.

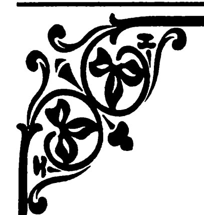
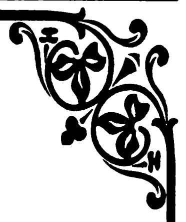
أما الباطنية والشيعة والقرامطة فهم يتأولون ما يعرض لهم من الآيات في ضوء نظريتهم في الإمام المعصوم والقول بالباطن، ويرمزون بها إلى أشخاص بعينهم مدحًا لهم أو قدحًا فيهم.

أما الاتجاه الثاني: فهو الاتجاه المجازي في لغة القرآن، وأصحاب هذا الاتجاه هم علماء الكلام، ومعظم المفسرين الذين نهجوا نهجًا مذهبيًا في تفسيرهم للقرآن، وكذا الغزالي في بعض كتبه مثل «إلجام العوام»، «فيصل التفرقة»، «قانون التأويل»، «القسطاس المستقيم».

فهؤلاء جميعًا يتأولون آيات الصفات تأويلًا مجازيًا: فآيات اليد محمولة على معنى القدرة أو النعمة، وآيات المجيء، محمولة على مجيء أمره، وكذا أحاديث النزول، وآيات الاستواء كلها محمولة على القهر أو الغلبة أو القصد، فهذه الآيات كلها من قبيل التعبير المجازي لا الحقيقي.

ورغم البون الشاسع بين هذين الاتجاهين الرمزي والمجازي إلا أن هناك رباطًا قويًا يجمع بينهما، هو أن هؤلاء وأولئك يجمعهم القول بالتأويل، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، وإن اختلفوا بعد ذلك في تحديد المعنى المصروف إليه اللفظ كلٌّ حسب مذهبه ومشربه.

* * *

الباب الثاني
موقف ابن تيمية من قضية التأويل

الفصل الأول: معنى التأويل ومنهج ابن تيمية فيه.

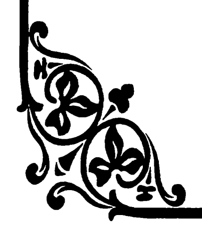
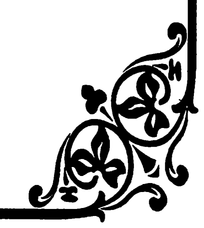
الفصل الثاني: موقفه من الفلاسفة.

الفصل الثالث: منهج المتكلمين في الإلهيات.

الفصل الرابع: التأويل عند الإمام الغزالي.

الفصل الخامس: قانون الرازي في التأويل.

الفصل السادس: موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية.

الباب الثانى

موقف ابن تيمية من قضية التأويل

الفصل الأول

معانى التأويل، ومنهج ابن تيمية فيه

بين المنهج والتطبيق:

لقد واجه (ابن تيمية) مشكلات علم الكلام مواجهة مباشرة، باحثًا عن أسباب الخلاف الواقع بين الفرق في أصول العقائد، واضعًا يده على الحلول الناجعة لكل ما أشكل أمره أو خفي وجه الصواب فيه.

ولقد وضع أمام عينيه الكتاب والسنة، وجعلهما مقياسًا لكل ما يقبل أو يرفض من الأقوال، فما وافق الكتاب والسنة؛ قال به ونبه عليه ولو كان قائله من المغمورين، وما خالفهما شدد القول في الإنكار عليه وإن كان قائله قد ملأ الآفاق شهرة وصيتًا، فما كل مشهور حق، ولا كل مجهول باطل، ولا عليه بعد ذلك أرضى الناس أم كرهوا، وافقوه أم خالفوه، مدحوه أم ذموه، لقد تحير (ابن تيمية) لمَّا رأى بين المسلمين هذا القانون المعصوم الكتاب والسنة، وهم أشد ما يكونون اختلافًا وتمزقًا وتحزبًا.

ولقد عاش (ابن تيمية) في عصر ازدحمت فيه عقول الناس بالأفكار التى أنكرها ابن تيمية على أبناء عصره ونادى جهارا بمحاربة كل رأى يراه خارجًا عن أصول الكتاب والسنة؛ لأنه محدث مبتدع.

ولقد أخذ نفسه بالمنهج التحليلي في مناقشة خصومه، فلم يكن (ابن تيمية) ممن يقبل الرأي أو يرفضه بدون تمحيص، أو لمجرد انتهاء قائله إلى فرقة يناهضها أو يدافع عنها، وإنما اختط لنفسه منهجًا في معالجة المشكلات الكلامية، فهو لا يقبل الرأى أو يرفضه إلا بعد أن يستوضح صاحبه: ماذا تريد بقولك هذا؟ وهل له أصل في الكتاب والسنة؟ وهل تقره العقول الصريحة؟ وماذا تعنى بهذا اللفظ المجمل؟

وهل هذا الدليل يستدل به على مثل هذا المطلوب؟ وهل هو دليل عقلى أم مجرد أوهام وظنون؟ وهل تخالف مقدماته أصلًا نقليًّا صحيحًا؟ إذ لابد أن يسلم الدليل من جميع الشبهات حتى يصح الاستدلال به على المطلوب.

هذه التساؤلات كانت تتردد في ذهن (ابن تيمية) عند مناقشة كل رأى أو فكرة، لأنه يرى أن أسباب الخلاف بين علماء الكلام ترجع إلى استعمال الألفاظ المجملة، والمعانى المبهمة واستعمالهم الأدلة التى لا يستدل بها على مثل مطلوبهم، فكان يستعمل أحدهم اللفظ بمعنى، ويستعمله الآخر بمعنى آخر فيدب الخلاف بينهم ويحتدم النزاع، ولو فصل ما في اللفظ من إجمال وما في المعنى من إبهام لاتفقت كلمتهم ولما كفر بعضهم بعضًا.

ومن أخطر المشاكل التى رآها (ابن تيمية) سببًا في نشوب الخلاف بين المتكلمين مشكلة التأويل وذلك لما في لفظ التأويل من إجمال وإبهام لم يتنبه إليه أحد منهم، ولم يعرفوا الفرق بين استعمالات التأويل المختلفة.

وسأتابع (ابن تيمية) في معالجته لقضية التأويل خطوة خطوة لنرى موقفه منها، وما تفرع عنها من مشكلات ربما عارضه في رأيه فيها الكثير، وربما وافقه الكثير وسنرى هل كان (ابن تيمية) طبيبًا ماهرًا في معالجته لقضية التأويل وما تفرع عنها، أم أنه لا يعدو أن يكون متكلمًا أضيف إلى قائمة المتكلمين السابقين ممن أعماهم التعصب وضللهم التحزب.

(ج) التأويل قبل الإسلام[١]:

لقد بعث (ابن تيمية) الرغبة في نفسي لتتبع الأصل التاريخي لمقالة التأويل ونفي الصفات لكثرة الإشارات المتكررة في كتبه إلى أن أصل هذه المذاهب غير إسلامي، وسواءً كان يهوديًّا كما في بعض كتبه، أو كان يرجع إلى صابئة حران، كما في بعضها الآخر.

---

(١) فيلون الإسكندر، الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة د. محمد يوسف مرسي موسى ص٦١- ٨١، الحلبي.

وهذه الإشارات مع كثرتها أملت علينا ضرورة الرجوع إلى ما قبل الإسلام من فلسفات وثقافات يمكن الرجوع إليها كمصدر تسربت عنه هذه المقالات إلى العالم الإسلامي، وحتى نكون على بينة من الأمر، فلنبدأ الطريق من أوله.

لقد عرف التأويل المجازي لدى الإغريق واستخدموه في أساطيرهم الإغريقية وقصائدهم الهوميرية، وكانت المدرسة الرواقية هي التي استخدمت هذه الطريقة منذ قيامها وتوسعت فيها أكثر ما يمكن من التوسع، وكان «هومير» هو الشخصية البارزة التي حاولت كل طائفة أن تجتذبه إليها وتنسب إليه طريقتها ومذهبها من خلال التأويل المجازي.

وعند الفيثاغوريين نجد رسالة «لغز قابس» تشرح طريقتهم في التأويل المجازي، وتبين كيف يمكن إخفاء الحقائق وراء ستار كثيف من الألفاظ المجازية، فالحقائق مختفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرمز، وإنما تتخذ من الرمز ما يكون لها نقابًا تختفي وراءه، وسواءٌ كان هذا الرمز شخصية أُسطورية أو دينية، أو رسمًا في لوحة فنان، ولكي نصل إلى معنى هذه الرموز والرسوم، يجب أن نؤولها تأويلًا مجازيًّا.

وعندما يصف «فيلون الإسكندري» رسمًا موضوعًا في أحد المعابد يكشف عن مذهب أخلاقي بتأويله الرسوم في لوحة ما تأويلًا مجازيًّا، فيتخذ من الرسم والصورة التي في اللوحة رموزًا إلى حقائق تعبر عنها هذه اللوحة أو ذلك الرسم، ثم يقول بتفسير هذه الرموز تفسيرًا مجازيًّا، يقيم على أساسه مذهبه الأخلاقي.

ومن ثَمَّ يتبين أن التأويل المجازي طريقة لا بد منها للوصول إلى الحقيقة، ولا غنى عنه عند الفيثاغوريين.

ويتساءل «إميل بريهيه» صاحب كتاب «الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري» قائلًا: من أين جاءت هذه الفكرة القائلة بأن الحقائق يجب أن تكون مختفية وراءَ رموز وأمثال؟

إنه يرجعها إلى «الأسرار الأوروفية» التي تتخذ من الرمز والمثال وسيلة للتعبير

عما يريد، فإن عقول الجماهير ليس في استطاعتها تقبّل مثل هذه الطريقة، وهم لا يستطيعون فهم الحقائق المختفية وراء الرموز والمثالات.

ومن ثَمَّ فإن معرفة هذه الحقائق وأسرار هذه الطريقة تعتبر وقفًا على عدد قليل من المرتاضين والحكماء الذين وصلوا إلى مرتبة خاصة، لأنه للحكيم وحده الانتفاع بالكلمة الرمزية، ومعرفة المعنى المراد منها، ولا يفضي بها إلا لعدد قليل وبحذر وحيطة، لأن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا تستطيع استماعها».

«ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف عن الحقيقة لكل أحد، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانًا في هذا السبيل مدفوعًا إلى ذلك بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية»(١).

وكانت تقاس درجة أحدهم ومكانته العلمية بمهارته في تغطية الحقائق المراد التعبير عنها بحجاب كثيف من الرموز والألغاز، ولا يكشف عنها إلا لعدد قليل من الحكماء، كما أن هذه الطريقة لم تكن مستعملة إلا في الموضوعات التي لا تستطيع آذان العامة تقبلها ولا احتوائها.

أما عند «فيلون الإسكندري» نجد أن الغرض الأساسي من استعمال هذه الطريقة في التأويل ومحاولة تطبيقها على نصوص التوراة، هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر في النفس الإنسانية ومنزعاتها المختلفة.

فقصة بدء الخليقة تمثل عند «فيلون» رموزًا إيحائية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيرًا داخليًّا، كما أنها تمثل عنده تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر، والرذيلة والفضيلة.

(فآدم) مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة، نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز له (حواء) التي تغريها اللذة والسرور والمرموز لها بـ «الحية».

وبهذا تلد النفس العجب المرموز له بـ «قابيل» مع كل ما يتبع ذلك من سوء،

---

(١) الآراء الدينية ص٦١.

ومن ثم نجد الخير المرموز له بـ «هابيل» يخرج من النفس ويبتعد عنها.

وأخيرًا تفنى النفس في الحياة الأخلاقية، ولكن تنمو بذور الخير التي في النفس بسبب الأمل والرجاء المرموز له بـ «أينوس» والندم المرموز له بـ «إدريس» ثم ينتهي الأمر بعد ذلك إلى العدالة الرموز لها بـ «نوح»، ثم بالجزاء على ذلك وهو التطهير التام المرموز له بـ «الطوفان»(١).

هذا تأويل لنموذج من قصص التوراة على يد «فيلون»، وهذا نموذج لشرحه وتفسيره لأشخاصها تفسيرًا رمزيًّا، ومن خلال ذلك التفسير نستطيع أن ندرك كيف تحولت الشخصيات الدينية عنده إلى رموز لحالات نفسية معينة.

وهذه الطريقة التي كانت سائدة في جميع تفسيرات فيلون للتوراة، وكان قد نقلها عن جماعة الترابيتون في شرحهم للكتب المقدسة، وطريقتهم في ذلك أن شرح الكتب المقدسة لا يكون إلا بطريقة التأويل المجازي، وأن الشرائع جميعها تشبه الحيوان، فالجسم هو الأوامر والنواهي الحرفية، أما المعنى والروح التي لا ترى، فهي التي احتجبت بالجسم وقامت بالكلمات، وعن طريق الرموز استطاعت الروح أن تجذب إلى النوع الواضح هذه الأفكار للذين يستطيعون- مبتدئين من إشارة غير ذات دلالة- رؤية الأُمور الخافية غير المرئية من خلال الأشياء المرئية.

هذه بعض لمحات قصيرة وسريعة دعتنا إليها ضرورة البحث التاريخي عن أُصول فكرة التأويل نبهنا إليها «ابن تيمية».

ويتبين لنا مما سبق أن فكرة التعبير بالرموز عن الحقيقة فكرة قديمة كانت معروفة لدى الفيثاغوريين، وكانت مستعملة في شرح الأساطير اليونانية، والأساطير الهوميرية والقصص الشعبية، كما أن ألفاظ التوراة لم تكن سوى حجب ورموز لستر الحقائق وتعميتها على جمهور الناس، أما ظاهر الشرع من الأوامر والنواهي، فهي أشكال حرفية للمعنى المقصود من الشرائع، أما استشفاف هذه المعاني من وراء هذه الرموز، فإن ذلك من خصائص الحكماء والمرتاضين.

---

(١) آراء فيلون السكندري ص٨١.

ومن اليسير الآن أن نحدد بعض النقاط الهامة في هذه المرحلة من البحث قبل أن ننتقل إلى الكلام عن تاريخ التأويل في الإسلام.

أولًا: نستطيع أن نلمح هنا أُصول فكرة التعبير الرمزي التي سلكها «ابن سينا» والقرامطة والباطنية وبعض الصوفية في شرحهم للنصوص الدينية، وإن اختلف الرمز عند هؤلاء عنه عند أُولئك.

ثانيًا: كما نستطيع أن نلمح هنا أيضًا أُصول فكرة الظاهر والباطن وأن الظاهر هو حظ الجمهور ونصيبهم، أما الباطن فلا يقف على حقيقته إلا الحكماءُ والمرتضون.

ثالثًا: نجد فيما سبق أن الحكماء كانوا يستحسنون الكذب أحيانًا بدافع الرحمة وحب الإنسانية، وهنا نستطيع أن ندرك الصلة القوية بين ذلك وبين ما قاله ابن سينا في تجويز الكذب على الرسل للمصلحة، وأن ظاهر الشرع لا يعبر عن الحقيقة في ذاتها وإنما هو تقريب للجمهور بما يفهمون.

رابعًا: يبدو الآن واضحًا أن هناك علاقة تاريخية قوية بين التأويل كما نراه بين المتأولين في الفكر الإسلامي؛ من فلاسفة وباطنية وقرامطة وصوفية، وبين ما وجدناه عند «فيلون» والرواقيين والفيثاغوريين.

وعلينا الآن أن نحدد هذه الصلة التاريخية، وكيف تسربت هذه الطريقة إلى المسلمين.

التطور التاريخي للتأويل:

ظلت الفلسفة اليونانية تنبض بالحياة في مدرسة الإسكندرية بعد أن اصطبغت بالأفلاطونية المحدثة، حتى آخر زعيم لهذه المدرسة هو «اصطفن الإسكندري»، وذلك زمن الفتح الإسلامي للإسكندرية في عهد «عمر بن الخطاب».

ثم انتقلت هذه الفلسفة من مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية، وهي تحمل معها تعاليم الأفلاطونية المحدثة وآراء «فيلون الإسكندري» وموقفه من نصوص التوراة، بعد محاولته التوفيق بينها وبين آراء اليونان، وكان من أهم ما حملته هذه المدرسة من آراء الإفلاطونية المحدثة هو تصور «أفلوطين» لواحده أو ما سماه بـ «الأول»،

فهو واحد من كل وجه، ولا يمكن أن تنال الكثرة منه ولو بالاعتبار، ولذا فإنه مجرد من كل وصف يقتضي الكثرة في ذاته أو المساس ببساطته، فهو فوق الوجود، وفوق الفكر، ولا يوصف بأنه جوهر أو عرض؛ لأنه الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية، ووصفه بها يستلزم أن يتصور الذهن العرض أو الجوهر معه، وذلك ينافي بساطته ووحدته، ثم يصفه «أفلوطين» بأنه خير محض، ولكن لا على أن الخير قائم به، بل على أن الخير هو عين ذاته.

هذه تصورات أفلوطين عن «الأول»، ومن السهولة بمكان أن ندرك الآن الصلة القوية بين تصورات أفلوطين عن الأول وبين ما وصف به الفلاسفة المسلمون والمعتزلة واجب الوجود من صفات سلبية، وما نفوه عنه من الصفات الإيجابية، وأن ننبه سلفًا على الشبه الواضح بين موقف الفلاسفة والمعتزلة من قضية الصفات وبين موقف أفلوطين من وحدة الأول.

أما كيف انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي، فيقول «سانتلانا» فيما نقله عنه الدكتور محمد البهي في كتابه «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي»[١].

فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل إلى الإلهيين من النصارى، لا سيما عن طريق كتاب «ديونيسيون» في شرح أسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت، والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني.. وبعد إحيائه «المذهب الأفلاطوني» في القالب النصراني، دخل المذهب الأفلاطوني الحديث في الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ومن الحكماء والصوفية.

منه أخذ جلّ أفكارهم «جماعة إخوان الصفا»، و«أبو نصر الفارابي»، و«ابن سينا»، و«ابن طفيل»، و«ابن عربي»، و«حكماءُ الإشراق كالسهروردي» المقتول عام ٥٨٧هـ، و«صدر الدين القونوي»، و«قطب الدين الشيرازي»[٢].

---

(١) انظر ص٢١٥.

(٢) الجانب الإلهي ص٢١٥ نقلًا عن محاضرات سانتلانا ص١٦٢ مخطوط بجامعة القاهرة برقم (٢٦٠٤٣).

ويقول «الفارابي» فيما نقله عنه ابن أبي أُصيبعة: «انتقل التعليم- بعد ظهور الإسلام- من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمنًا طويلًا إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من حران والآخر من أهل مرو، وكانت مرو عاصمة خراسان، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان: أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف وقويري، وساروا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويري في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضًا بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد فأقام بها».

ولا شك أن نوع الدراسة في هذه المدارس لم يخرج عما كان عليه العهد بمدرسة الإسكندرية في مراحلها الأخيرة كما يقول «ماكس مايرهوف»(١).

وكان من أهم ما شغل هذه المدرسة هو محاولة التوفيق بين المسيحية وفلسفة اليونان. كما أن شروح فيلون للتوراة وطريقته في التأويل كانت معروفة بين التراث الفكري الذي انتقل إلى مدرسة أنطاكية وحران.

وقد أغنانا الفارابي بحديثه السابق عن البحث في كيفية انتقال هذه الفلسفة إلى المسلمين وكيف تأثروا بها، فقد كان هو أحد تلامذتها ثم تولى ريادتها يومًا ما.

وليس الفارابي بدعًا في تلمذته على أفكار اليونان وفلسفتهم، فلا شك أنه قد شاركه في ذلك الكثير عن طريق الكتب التي ترجمت إلى العربية من ذلك.

ثم علينا أن ندرك أن هناك دينًا هو الإسلام إلى جانب فلسفة يونانية تدرس في بلاده، وأن هناك مجالس كانت تعقد لتعليم الدين الإسلامي وفهم القرآن، إلى جانب مجالس أخرى كانت تعقد للفلسفة اليونانية، وأن الجميع كان في ظل وحدة سياسية واحدة(٢).

وإذا كان اختلاف اللغة يمثل حائلًا بين المسلمين وبين ما يدور في مجالس

---

(١) انظر ما نقله عنه الدكتور البهي في كتابه الجانب الإلهي ص٢١٩.

(٢) المرجع السابق، الصفحة السابقة وما بعدها.

الفقه، فقد أُزيل هذا الحائل بمجرد نقل كتب اليونان إلى لغة المسلمين، وبذلك أُتيح لعدد غير قليل من المسلمين أن يقفوا على ما يدور في مجالس التعليم اليوناني، وأن يشرحوا أفكار اليونان في لغة عربية ويضيفوا إليها.

وليس من الصعب بعد ذلك أن ندرك أثر الفلسفة في تراث متأخري علماء الكلام في الأُمور الإلهية، وكيف اضطرتهم محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين إلى إخضاع نصوص القرآن لمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها.

كما نستطيع الآن أن نضع أيدينا على الأُصول الأُولى لمذهب النفي والتعطيل، يقول الفارابي: وتعلم من المروزي متى بن يونان، وتعلمت (يعني الفارابي) من يوحنا بن حيلان، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان التحليلات الثانية»[١].

يقول الدكتور محمد البهي معلقًا على النص:

«والفارابي بهذا الحديث أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية من بعد ظهور الإسلام في النصف الأول من القرن السابع الميلادي إلى وقته منتصف القرن العاشر، أو من القرن الأول الهجري إلى النصف الأول من القرن الرابع، أي إلى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبًا»[٢].

ويحدد المسعودي في كتابه «التنبيه والإشراف»[٣] انتقال مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية بأنه كان في خلافة «عمر بن الخطاب»، ثم انتقلت بعد ذلك إلى حران في خلافة المتوكل، وانتهى ذلك في أيام المعتضد (حكم من ٢٧٩- ٢٨٩)، إلى قويرى ويوحنا بن حيلان.. ثم إلى إبراهيم المروزي، ثم محمد بن كرنيب وأبي بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزي إلى أبي نصر الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان.

والذي يهمنا فيما نقله ابن أبي أُصيبعة عن الفارابي، وما ذكره المسعودي أن الفلسفة اليونانية وتعاليم الأفلاطونية الحديثة قد انتقلت من مدرسة الإسكندرية بعد

---

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء عن طبقة الأطباء ص١٣٤، ١٣٥، ط الوهبية ١١٩٩هـ.

(٢) الجانب الإلهي ص٢١٧، ٢١٨.

(٣) التنبيه والإشراف ١٠٠ – ١٠٧، ط ١٩٣٨م، تحقيق عبد الله الصاوي.

الفتح الإسلامي إلى أنطاكية وحران، وبقيت تعاليم هذه المدارس مستمرة في ظل الحكم الإسلامي حتى القرن الرابع الهجري، والفارابي هو الذي انتهت إليه ريادة هذه التعاليم يومًا ما.

وبينما كانت هذه التعاليم اليونانية في هذه المدارس، كانت حركة الترجمة قد بدأت منذ عصر أبي جعفر المنصور، وازدهرت في عصر المأمون فتيسّر لأبناء العربية الوقوف على تعليم هذه المدارس وقراءتها، حتى أصبحوا يومًا حملتها وشراحها، وظهر أثر ذلك واضحًا في تفسيرهم للصفات الإلهية التي كثيرًا ما يشير إليها «ابن تيمية»، والتي تسربت إلى الفكر الإسلامي على يد جماعة من الحكماء والفلاسفة والمعتزلة، والتي دان بها كلٌّ من «الفارابي» و«ابن سينا» وغيرهما، كما قال «سانتلانا»، وعن طريق هذين الفيلسوف تسرب كثير من الآراء اليونانية إلى المسلمين، فأخذ بها علماءُ الكلام على أنها مذهب صحيح عند العقول، وليس الأمر كذلك.

(أ) معانى التأويل عند ابن تيمية:

يبدأ (ابن تيمية) موقفه من التأويل ببيان معانيه فبين: أن التأويل قد استعمل في عصر السلف بمعنى لم يعرف بين علماء الكلام ولا غيرهم من المتأخرين، وكان السلف يستعملونه في معنيين:

الأول: بمعنى الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة، وهذا المعنى هو الذى تحدث به القرآن في كثير من الآيات، فلقد تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وكان معناها في جميع استعمالاتها هو الأثر الواقعى لمدلول اللفظ المستعمل سواء كان ذلك في الماضى أو في المستقبل؛ كقوله تعالى حكاية عن المشركين وتكذيبهم لأخبار القيامة والمعاد: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ**﴾.

فالله تعالى يخبرنا أنهم يوم يتحققون من وقوع ما أخبرهم به في القرآن من جزاء تكذيبهم الرسل يعلمون يقينًا أن ما جاءت به الرسل هو الحق الذى لا ريب فيه،

فيقولون: قد جاءت رسل ربنا بالحق، ووقوع هذه الأخبار يوم القيامة هو تأويل ما أخبر به القرآن من الوعد والوعيد، والجنة والنار، وما يؤول إليه أمر هؤلاء.

وقال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ ردًّا على من أنكر القرآن وقال: إن هو إلا قول البشر، لأنهم كذبوا بالقرآن مع عدم علمهم به ولما يأتهم بعد تأويله الذى هو مصيرهم وعاقبة أمرهم، ولكون تأويله لم يأتهم بعد، قالوا: إن (محمدًا) قد افتراه من عند نفسه، وسارعوا في نصب العداء له.

وتأويل أخبار القرآن منه ما مضى: كإخباره عن الأمم الماضية وما حدث لهم من أمور، ومنه ما سيأتى: كإنبائه عن أحوال القيامة، وما فيها من بعث وحساب وجنة ونار.

والتأويل بهذا المعنى قد استعمل في نوعى الأسلوب؛ لأن الكلام نوعان:

الأول: إنشاء: وهذا يشتمل على أمور الشريعة من الأوامر والنواهى.

الثانى: إخبار: وهذا يشتمل على إخبار الله عن أمور الغيب كالقيامة وأحوالها والبعث، ومن هذا الباب الكلام في الصفات.

وتأويل النوع الأول: هو تنفيذ الأوامر والنواهى، ومن هنا قال السلف: إن السنة هى تأويل الأمر.

وقالت عائشة: (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك، اللهم اغفر لى. يتأول القرآن) تعني قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾[1].

وتأويل النوع الثانى هو عين المخبر به إذا وقع، وليس تأويله فهم معناه وهذا النوع لا يعلم حقيقته كيفًا وقدرًا وصفةً إلا الله سبحانه وتعالى، لأن الله يقول: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾، ويقول: (أعددت لعبادى الصالحين ما لا

---

(١) الحديث جاء في البخارى ٢ - ١٥٩ (كتاب الصلاة باب التسبيح والدعاء في السجود)، مسلم ٢ - ٥٠، الدارمى (كتاب الصلاة) ١٣٠، الترمذى ص ٦٥، ابن ماجه ١ - ٢٦٤، النسائى ٢ - ١٤٩، ابن حنبل ١ - ٢٨٨، أبو داود ٢٩، النسائي ٢ - ١٤٩.

عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر). ولهذا قال ابن عباس: (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء) فإن الله أخبر أن في الجنة خمرًا ولبنًا وعسلًا، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة ما نراه منها في الدنيا، بل بينهما تباين عظيم مع وجود نوع من المتشابه في الأسماء من قبيل المواطأة أو المشاركة في الأسماء، ولكن هناك خاصية لتلك الحقائق في ذاتها لا سبيل لنا إلى إدراكها في الدنيا لعدم وجود نظيرها عندنا ومعرفة هذه الحقائق على ما هى عليه هى تأويل ما أخبر الله به في القرآن، وهذا هو التأويل الذى اختص الله بعلمه، والذى جعله (ابن تيمية) محرمًا على العلماء، حيث قال سبحانه: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ ولكن ينبهنا (ابن تيمية) إلى أن عدم علمنا بحقائق هذه الأشياء في ذاتها لا ينفى علمنا بمعنى الخطاب الذى خوطبنا به في ذلك؛ لأن هناك فرقًا كبيرًا بين علم المعنى وبين علم التأويل[١].

ويبين ابن تيمية أن هناك معنيين آخرين للتأويل هما:

١ - استعماله بمعنى التفسير والبيان.

٢- استعماله بالمعنى المحدث عند علماء البلاغة، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقى[٢].

ولقد سبق أن أوضحنا القول في هذين المعنيين، وأحب أن أُضيف هنا أن التأويل بمعناه المحدث هو الذى يتحدث به الفقهاء ورجال الأصول في مسائل الخلاف، وهو الذى يستعمله المتكلمون في تأويل آيات الصفات، وهو الذى تحدث به الغزالى في (إلجام العوام)، (وفيصل التفرقة)، (وقانون التأويل)، (والإحياء).

وتحدث به ابن رشد في (فصل المقال)، (ومناهج الأدلة) وتحدث به الرازى في

---

(١) رسالة الإكليل لابن تيمية: ١٠- ١٢، ٢٣- ٢٤، سورة الإخلاص ١٠٤- ١٠٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ٥- ٣٥، مناظرة في العقيدة الواسطية ٤٠٧- ٤١٣ ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن مجموعته. رسالة الإكليل ٢٢- ٢٣.

(نهاية العقول)، (والمطالب العالية)، (وأساس التقديس)، (معالم أصول الدين)، (ومحصل أفكار المتقدمين).

كما أُحب أن أشير إلى أن التأويل بهذا المعنى المحدث لا أصل له في كتب اللغة المتقدمة، كما سبق بيان ذلك، ولم يتخاطب به المتقدمون، وهذا يبين لنا أن استعمال التأويل بهذا المعنى ظهر وشاع في جو بعيد عن المجال اللغوى، وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا من قبيل التطور اللغوى فلا يجوز أن نجعل هذا المعنى المحدث الذى تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم المستعمل في الكتاب والسنة.

بعبارة أخرى: لا يجوز أن نجعل المعنى الثالث للتأويل- وهو المعنى المحدث- هو نفس المعنى الذى تحدث به القرآن، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون والفلاسفة، حيث جعلوا هذا المعنى المحدث هو نفس المعنى الذي تحدث به القرآن، وهذا خطأ عظيم. إذ الصواب في ذلك أن نجعل لكل عصر لغته التى يعبر بها عن حاجاته وقضاياه التى يعيشها وأن نفسر ألفاظ تلك اللغة في جو العرف اللغوى العام للمجتمع الذى يتحدث بها.

لقد اعتسف الفقهاءُ والمتكلمون القول، حين فهموا التأويل في كتاب الله بهذا المعنى المتأخر، وصرفوا كثيرًا من آيات القرآن عما دلت عليه بدعوى التأويل، وبدعوى أنهم من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويل القرآن، وفتحوا بذلك باب التحريف في آياته، والإلحاد في معانيه، فأوجدوا اللغة مدخلًا وللمضلين مقالًا.

ولقد ساعد على شيوع هذا ما قام به علماء البلاغة العربية من دراسة لأساليب المجاز والكناية والاستعارة في القرآن، وحاولوا تخريج آياته على هذا اللون من الدراسة التى لم تظهر إلا بعد القرن الرابع الهجرى، ولم يتردد (ابن تيمية) في تسمية التأويل بهذا المعنى تحريفًا وتبديلًا لكتاب الله، ويسمى أصحابه هم أهل التحريف والتبديل بل الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة لحمل كلام الله ورسوله على معانيهم واصطلاحاتهم التى ضللوا بها المسلمين، ومن أجل هذا حارب (ابن تيمية) التأويل بهذا المعنى بكل ما أُوتى من حجة وبرهان، ولقى في

سبيل ذلك من الأذى ما جعل حياته كلها وقفًا على الدفاع عنها.

هذه هى معانى التأويل الثلاثة كما وضحها (ابن تيمية) في كثير من كتبه، وكما أسس عليها منهجه الفكري العام في نقاشه لخصومه.

والحق أقول: لم أجد- فيما قرأت- أحدًا عالج قضية التأويل بهذا المنطق الواضح قبل (ابن تيمية).

كما لم أجد من تفطن إلى ما في هذا اللفظ من إجمال ثم وضح مجمله وبين مبهمه غير (ابن تيمية) ومن تأثر بمنهجه في ذلك؛ من أمثال (ابن قيم الجوزية)، وصاحب تفسير المنار (رشيد رضا) وتلاميذ ابن تيمية من بعده.

لقد تأمل (ابن تيمية) مقالات المتكلمين والفلاسفة، والصوفية والباطنية والشيعة، فوجد عند جميعهم مقالات لا أصل لها في كتاب ولا سنة في حين أن جميعها تشدد في الانتساب بمقالاتها إلى الكتاب والسنة، وزاد في روعه أن كان منطق الكتاب والسنة نقيض ما يقول هؤلاء، وكان القول بالتأويل هو سبيلهم الوحيد لإظهار هذه المقالات بين المسلمين، ثم تلقاها عنهم المسلمون بحسن الظن بهم، ولم يتنبه أحد إلى خطورتها ولذلك لا نعجب من (ابن تيمية) حين يكرر على قارئه بين الحين والآخر في الكتاب الواحد أن التأويل قد عطل الآيات عن مدلولها وصرف الشريعة عن أغراضها. ولخطورة التأويل عنده نجده يخصه بمؤلف خاص (رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل). هذا بالإضافة إلى أنه ناقش القضية بالتفصيل في أهم مؤلفاته (العقل والنقل) بل إن الكتاب كله يعالج قضية التأويل، وما تفرع عنها من آراء وقضايا، وكثيرًا ما جرح شخصيات لها مكانتها في نفوس الناس من أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة، والغزالى والرازى وغيرهما من المتكلمين، وناقش منطق هؤلاء جميعًا في هدوء العالم الواثق مما يقول، وبين لهؤلاء أن التأويل الذى وضعوا القوانين له غير التأويل الذى تحدث به القرآن وتخاطب به السلف والتابعون(١).

---

(١) انظر في التأويل عند ابن تيمية: سورة الإخلاص ٧٦، الرسالة التدمرية، ٥٧، العقيدة الحموية، =

ومن خلال نظرتنا إلى تقسيم (ابن تيمية) لمعانى التأويل نستطيع القول بأنه لم يرفض التأويل بمعناه المطلق، وإنما رفض منه المعنى الحادث المتأخر، الذي لا أصل له على ألسنة الرواة ولا في عصر الاستشهاد.

أما المعنى الأول الذى تحدث به القرآن (حقيقة الأمور ومآلها) فهذا مما اختص الله بعلمه فلا يجوز القول به، ولا يحل لأحد أن يدعي العلم به؛ لأنه غيب لا يعلمه إلا الله.

أما المعنى الثانى الذى تحدث به السلف وهو التفسير والبيان، فهذا هو مطلوب القرآن من المسلم، وهو ما حثَّ عليه (ابن تيمية) وكان له في ذلك منهج خاص أوضحه فيما بعد.

(ب) معنى التأويل في آية آل عمران:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

لتحديد سبب نزول هذه الآية مدخل كبير في تحديد معنى التأويل فيها، ولتحديد معنى التأويل فيها مدخل كبير في تحديد الوقف فيها، وهل هو على لفظ الجلالة؟ أو على الراسخين في العلم؟.

سبب النزول:

ذكر الشيخ (محمد رشيد رضا) قولين في سبب نزول هذه الآية[1]:

الأول: أنها نزلت في جماعة من اليهود سألوا الرسول ﷺ عن حروف المعجم

= ١٩- ٢١، مجموع فتاوى الرياض ٥/ ٣٥ ومواضع أخرى منه مناظرة العقيدة الواسطية ٤٠٧- ٤١٣، العقل والنقل ١/ ٤- ٦ ومواضع أخرى منه، مقدمة في أصول التفسير ط السلفية، رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل.

(١) تفسير المنار ٣- ١٨٠.

التى افتتحت بها بعض سور (القرآن) آملين من وراء ذلك تأويل عدد هذه الحروف ليعرفوا مدة بقاء الإسلام وأهله تبعا لنظامهم في حساب الحروف.

وهذا الرأى هو الذى ارتضاه من قبل ابن جرير الطبرى في سبب النزول إذ يقول: (وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ كياسر بن أخطب، وحيي بن أخطب، طمعوا أن يدركوا من قبلها مدة بقاء الإسلام وأهله، ويعلموا نهاية محمد وأُمته، فأكذب الله أُحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلك من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله)(١).

وهذا قد حكاه الطبرى عن (جابر بن رئاب) وهو عنده أشبه بتأويل الآية... لأن القرآن إنما أنزل بيانًا وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه حاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله من سبيل.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما في القرآن؛ فالخلق حاجة إلى معرفته، وإن كان في بعضه ما ليس لبعضهم حاجة إليه، وذلك كقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨].

فأعلم النبى أُمته أن تلك الآية التى أخبر الله عباده عنها إذا جاءت لم ينفع نفسًا إيمانها لم تكن آمنت من قبل حدوث تلك الآية- وهى طلوع الشمس من مغربها- فالذى كان للعباد حاجة إلى بيانه من ذلك هو علمهم بوقت نفع التوبة ببيان صفتها لهم، من غير تحديد لها بعدد السنين والشهور والأيام، وذلك قد بينه الله لهم بدلالة الكتاب، وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسرًا وموضحًا.

وأما الذى لا حاجة بهم إلى علمه من ذلك هو العلم بمقدار تلك المدة، ووقت حدوثها، ومتى تقع تلك الآية التى أخبر الله عنها في كتابه، فإن علم ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا، وذلك هو العلم أو التأويل الذى استأثر الله بعلمه دين ولا دنيا، وذلك هو العلم أو التأويل الذي استأثر الله بعلمه دون خلقه

---

(١) تفسير الطبرى ٦/ ١٨٠- ٢٠٩.

وحجبه عمن سواه.

وهذه الأمور وما أشبهها هى التى طلب اليهود معرفتها في مدة محمد ﷺ من قبل علمهم بتلك الحروف التى بدئت بها بعض سور القرآن، وعلى ضوء موقف الطبرى من سبب النزول يمكن تحديد رأيه في معنى المتشابه المذكور في الآية بأنه أوائل السور المفتتحة بحروف الهجاء مثل: (الر، الم، كهيعص، حم، عسق) وعلى ذلك فإن مراد اليهود كان معرفة تأويل أوائل السور المبدوءة بحروف المعجم ليعرفوا منها مدة بقاء الإسلام على وجه الحقيقة فتكون الآية على هذا قد نزلت في موقف اليهود من معرفة تأويل متشابه القرآن.

الثاني: أنها نزلت في وفد نجران عندما وفدوا إلى رسول الله ﷺ وناظروه في أمر المسيح، ثم دعاهم الرسول إلى المباهلة المذكورة في سورة (آل عمران) آية رقم ٦١: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾.

يقول (ابن تيمية) مدعمًا هذا الرأى: (ولهذا عامتها) سورة آل عمران في أمر المسيح، وذكروا أنهم احتجوا بما في القرآن من (إنا ونحن) ونحو ذلك على أن الآلهة ثلاثة فاتبعوا المتشابه، وتركوا المحكم الذى في آيات القرآن من آيات التوحيد، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم قصدوا بذلك الفتنة، وهى فتنة القلوب بالكفر ابتغاء تأويل لفظ (إنا ونحن) على أن الآلهة ثلاثة، وما يعلم تأويل هذه الأسماء إلا الله، لأن هذه الأسماء إنما تقال لمن له أعوان، إما شركاء له، وإما مماليك له مختصون بتنفيذ أوامره ولهذا صارت متشابهة، فإن الذى معه شركاء يقول: فعلنا كذا، ونحن نفعل كذا، وهذا ممتنع في حق الله تعالى؛ لأنه لا شريك له في ملكه والذى له مماليك ومطيعون يطيعونه كالملك يقول: فعلنا كذا أى أنا فعلت بأهل ملكي كذا.

وهو سبحانه يدبر أمر العالم من السماء إلى الأرض بنفسه وملائكته التى هى رسله في خلقه، وهو سبحانه أحق من قال: (إنا ونحن) بهذا الاعتبار (ولله المثل

الأعلى)، فأما من سواه فليس له ملك تام، ولا أمر مطاع فهو المستحق أن يقول: (إنا ونحن).

وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر هذا الكون وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾، فتأويل هذه المتشابهات لا يعلمها إلا الله، وإن علمنا نحن تفسيرها ومعناها الذى خوطبنا به في القرآن، ولكن لم نعلم تأويله ومصيره وعاقبة أمره(١).

ومما يرجح الرأى الثانى في سبب نزول الآية: أن السؤال الذى حكاه (الطبرى) عن اليهود كان في مقدم النبى ﷺ إلى المدينة، وصدر (سورة آل عمران) نزل متأخرًا لما قدم وفد نجران.

يقول ابن تيمية: (وهذا ثابت بالنقل المستفيض، ثم إن حروف المعجم ودلالة ذلك على بقاء هذه الأمة ليس هو من تأويل القرآن في شيء... بل دعوى دلالة الحروف على ذلك باطلة)(٢).

ولا يعنينا كثيرًا أن نعرف هنا كل تفصيلات الموقف بقدر ما يعنينا معرفة أنه موقف شبهة: ورد على الرسول وكان سبب إثارته هو فتنة القلوب المؤمنة سواء كان ذلك من اليهود في سؤالهم عن تأويل الحروف، أو من النصارى الوافدين ومناظرتهم الرسول في أمر المسيح.

وسواء صح هذا السبب أو ذاك فإن التأويل المسئول عنه من قبل أي منهما هو الحقيقة والمآل والمصير لما سئل عنه.

فإذا صح أنها نزلت في اليهود، فمقصدهم من سؤالهم عن تأويل الحروف هو معرفة حقيقة المدة التى ستمكثها أمة محمد ﷺ.

وإذا صح أن الآية نزلت في وفد أهل نجران فإنهم أيضًا يدعون معرفة حقيقة التأويل المراد من قوله: «إنا ونحن» الواردين في القرآن وتأولوا ذلك على

---

(١) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ١١١ ط المنبرية.

(٢) انظر في ذلك تفسير المنار ٣- ١٨٠.

أن الآلهة ثلاثة.

فدلالة التأويل على أي من القولين هو الحقيقة الخارجية والمدلول الواقعي للفظ وليس معناه التفسير والبيان، كما لا يمكن بحال ما حمله على المعنى الثالث الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر.

ومما يؤكد استعمال التأويل في القرآن بمعنى الحقيقة والمآل: أن ابن عباس لما قرأ الآية: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾. قال: (إنه الأجل الذي أرادت اليهود معرفته من انقضاء أمر محمد وأمته).

وروي عن السدي أنه قال: (عواقب القرآن) ولذلك كانت خاتمة الآية تقول (وما يعلم تأويله إلا الله).

يقول ابن جرير الطبري: يعني جل ثناؤه بذلك: وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمته وما هو كائن إلا الله دون من سواه من البشر الذين ابتغوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة.

ويحسم (ابن تيمية) الموقف باستقراء جميع الآيات التى استعملت كلمة التأويل، ووقف على معناها من خلال أقوال السلف فيها فلم يجد هناك فرقًا أو اختلافًا بين آية وأخرى، بل كان معناه في جميعها ما نبهت عليه العرب استعمالاتها من أنه: آل، يؤول إذا عاد ورجع، ومنه: المآل والمرجع.

وإذا كان هذا هو معنى التأويل في كل آيات القرآن فلم يتردد (ابن تيمية) في القول بأن التأويل في آية (آل عمران) هو المآل والمرجع والمصير لأخبار القرآن؟

وإنما احتجنا هنا إلى مزيد في القول أكثر كما فعلنا بالنسبة إلى الآيات الأخرى؛ لأن تحديد معنى التأويل في هذه الآية هو الذى يحدد لنا الوقف في الآية، وهل هو على لفظ الجلالة؟ أو على الراسخين في العلم؟

وتظهر أهمية الوقف بتحديد معنى التأويل المقصود فيها: هل هو التفسير والبيان؟ أم هو الحقيقة والمآل؟

فإذا كان الوقف على لفظ الجلالة فهل لنا أن نقول: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير القرآن ولم يفهموا معناه؟ وإذا جعلنا الوقف على الراسخين في العلم، فهل معنى ذلك أنهم يعلمون حقائق الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها؟ في الوقت الذى أخبرنا القرآن بأنه: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ وأن: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ ولذلك تحتم أن يكون معنى التأويل على هذا الرأي الأخير هو التفسير والبيان؛ لأن ذلك مما يعلمه الراسخون في العلم.

لقد جزم (ابن تيمية) بأن الوقف في الآية على لفظ الجلالة، بناء على أن التأويل المذكور فيها هو معرفة حقائق الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها، ولا يجوز القول بالوقف على الراسخين في العلم؛ لأن حقائق ما أخبر الله به لا يعلمها كيفًا وقدرًا إلَّا الله.

أما من قال بالوقف على الراسخين في العلم، فهذا يجوز على أن التأويل المذكور: هو تفسير القرآن وبيان معناه، غير أن سياق الآية يتطلب المعنى الأول، ويسوق (ابن تيمية) الدليل، تلو الدليل على أن المراد بالتأويل المذكور في القرآن هو الحقيقة والمآل وعواقب الأمور.

فقد روى أبو الأشهب عن الحسن والربيع عن أبي العالية أن هذه الآية قرئت على ابن مسعود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ قال ابن مسعود: ليس هذا بزمانها، قولوها، ما قبلت منكم، فإذا ردت عليكم فعليكم أنفسكم، ثم قال: إن القرآن نزل حيث نزل، فمنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آي وقع تأويلهن على عهد النبى ﷺ، ومنه آي وقع تأويلهن بعد النبى بيسير، ومنه آي يقع تأويلهن يوم القيامة، ما ذكر من الحساب والجنة والنار فمادامت قلوبكم وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعًا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا، فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعًا وذاق

بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه فعند ذلك جاء تأويلها)(١).

فابن مسعود قد استعمل التأويل هنا بمعنى وقوع المخبر به ووجوده خارجًا سواء كان ذلك في الماضي كالقصص التي أخبرنا بها القرآن، أو في المستقبل كأخبار القيامة والجنة والنار.

(ج) موقفه من متشابه القرآن:

سبق أن تكلمنا عن المحكم والمتشابه، وفصلنا القول في معنى كل منهما، وأود أن أشير إلى موقف (ابن تيمية) من متشابه القرآن، وهل الراسخون في العلم، يعلمون معنى المتشابه أم يفوضون العلم فيه إلى الله؟

وهنا لابد أن ندرك العلاقة القوية بين موقف (ابن تيمية) من متشابه القرآن وبين رأيه في الوقف في آية (آل عمران) ومعنى التأويل فيها، وسبق أن أوضحنا أنه يقول: بالوقف على لفظ الجلالة؛ لأن التأويل المذكور في الآية هو معرفة الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها.

غير أن بعض العلماء من المتأخرين يرى: أن الوقف على الراسخين في العلم بدون تفسير لمعنى التأويل المذكور في الآية، ويجعل الواو للعطف وليست للاستئناف، وبعضهم يجعل الوقف على لفظ الجلالة والواو للاستئناف بدون تفصيل أو بيان لمعنى التأويل أيضًا.

وحسمًا لهذا الخلاف علينا أن نحدد أسبابه ونبين نتائجه؛ لأن تحديد المشكلة هو نصف حلها، ولو عدنا بذاكرتنا إلى ما سبق، نجد أن السلف كانوا يستعملون التأويل بمعنيين:

أحدهما: بمعنى التفسير والبيان. والآخر: بمعنى المآل والعاقبة.

وقد استعمل القرآن التأويل بالمعنى الثانى في آية (آل عمران) كما سبق، والسؤال الآن هو: إذا كان التأويل بمعنى معرفة مآل أخبار القرآن وعواقب أمره، فهل يجوز القول بأن الراسخين في العلم يعلمون هذه الأمور على سبيل

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٧، تفسير الطبرى ١١ - ١٤٤ ط دار المعارف.

الكنه والحقيقة؟

وهذه الآية، سواء نزلت بمناسبة وفد نجران، أو نزلت في اليهود فإن هؤلاء أو أولئك كانوا يريدون معرفة تأويل الآية ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فرد الله زعمهم بأنه لا يعلم تأويل ذلك إلا الله، فنفى علم تأويل القرآن عما سوى الله، ينص على أن المراد بتأويل ذلك معرفة حقائق القرآن وما أخبر به، فلابد من الوقف على لفظ الجلالة.

ولما كان التأويل مستعملًا بين السلف بمعنى التفسير والبيان، قال بعضهم بالوقف على الراسخين في العلم، وهو يريد بالتأويل تفسير الآية وبيان معناها، وكلا الرأيين مصيب فيما ذهب إليه؛ لأنَّ أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة، يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله في علم غيبوبة.

وأصحاب القول بالوقف على (الراسخين في العلم)، يستبعدون أن يكون تفسير القرآن وبيان معناه، لا يعلمه إلا الله، في الوقت الذى أنزل فيه ليفهم ويتدبر.

ثم جاء المتأخرون من علماء الكلام والفقه والتفسير، فوجدوا بين أيديهم روايات مختلفة عن السلف، كل يختار رأيًا في الوقف، ولم يتنبهوا إلى مأخذ كل رأى، والأصل الذى بنى عليه فصوروا المسألة على أنها مسألة خلاف ونزاع بين السلف، وليس الأمر كذلك.

وكان عليهم أن يمعنوا النظر أكثر وأكثر، فإن المسألة ليست محل نزاع لو عرف مأخذ كل رأي وأصل كل قول، فإن جميع الأقوال التي رُويت على أن الوقف على لفظ الجلالة محمولة على أن المراد بالتأويل في الآية عواقب أخبار القرآن ومصائرها، وجميع ما روي على أن الوقف على الراسخون في (العلم) محمول على أن التأويل المذكور هو التفسير والبيان.

وبهذا يزول الإشكال والاشتباه الذى نشأ بين المتأخرين لعدم تفرقتهم بين معنى الآية وبين تأويلها، وعدم إدراكهم ما قد يترتب على إهمال التفرقة بين المعنيين، من آراء ربما قد أحجموا عنها لو تنبهوا إلى ذلك.

تعرض (ابن تيمية) لهذه المشكلة التى فرقت كلمة العلماء، ووضع يده على بدايتها متعمقًا في أسبابها، باحثًا عن نتائجها، متسائلًا أمام عقله: هل يجوز عقلًا أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب؟

وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأمته: إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو؟

وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذى لا يعلم معناه إلا الله؟

إن المشكلة تزداد خطورة في نظر (ابن تيمية) حين يرى أن وظيفة الرسول هى البلاغ الموصوف بأنه بلاغ مبين، وأن وظيفة القرآن أنه أنزل ﴿**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً**﴾، ثم يكون الرسول نفسه لا يفهم معنى ما يتكلم به، بدعوى أنه لا يعلم تأويله إلا الله!

أليس في ذلك قدح في وظيفة الرسول؟! أليس ذلك قدحا في وظيفة القرآن؟!

لعل هذه المشكلة كانت سببًا في أن (ابن تيمية) قد خصص حياته لخدمتها من قريب ومن بعيد، فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام، أو ناقش الفقهاء والصوفية، فسلاحه في كل ميدان هو آيات الكتاب الكريم أو حديث الرسول الصحيح؛ لأنه ليس هناك آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة في معناها، وليس هناك لبس ولا خفاء، ولقد تتبع (ابن تيمية) أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها، واضعًا أدلة هؤلاء وهؤلاء أمام عقله، مرجحًا ومفندًا ومبينًا وجه الصواب أو الخطأ في هذا الرأى أو ذاك.

فلقد استدل من ذهب إلى أن الوقف على لفظ الجلالة بما روي عن عائشة وابن عباس فيما رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنها قالت: (كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله).

وبما روي عن أبى سهيل أنه قال: (إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة، وما يعلم تأويله إلا الله... فانتهى علم الراسخين إلى قولهم: آمَنَّا به كلٌّ مِن عند ربنا)،

ورُوي مثل ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وعن مالك(١).

أما من ذهب إلى أن الوقف على قوله: (والراسخون في العلم) فاستدلوا بما رُوي عن ابن عباس أنه قال: (أنا ممن يعلمون تأويل القرآن). وأنه قال: (أنا من الراسخين في العلم).

ورُوي مثل ذلك عن مجاهد. والربيع بن أنس. ومحمد بن جعفر بن الزبير(٢).

ويقرر (ابن تيمية) أدلة الفريقين المتنازعين في هذه المسألة تقريرًا بارعًا، ثم يقول: (فصارت مسألة نزاع بين المتأخرين، فترد إلى الله ورسوله).

ثم يرجع إلى موقف السلف حسبما يراه هو، فيجدهم قد تكلموا في معنى كل آية ولم يستثنوا آية كفوا عن بيان معناها؛ لأنها متشابهه أو لا معنى لها، ولم يكن بينهم خلاف في هذه المسألة، وإنما نشأ الخلاف بين المتأخرين بسبب خطأهم في فهم معنى التأويل في الآية المذكورة، ونتج عن ذلك أن صوروا المسألة على أنها مسألة خلاف بين السلف، واعتقد كل منهم رأيًا دافع عنه بما شاء من أدلة وبراهين، مدعيًا أن ما يراه هو موقف السلف.

ويتأمل (ابن تيمية) موقف نفاه العلم عن الراسخين في العلم، أو بمعنى آخر من يقول بالوقف على لفظ الجلالة، فيجد أقوى ما يحتجون به أن الرسول ﷺ حين نزلت هذه الآية قال لعائشة: (أولئك الذين سمى الله فاحذروهم)(٣).

وبأن عمر بن الخطاب ضرب (صبيغ بن عسل) لما سأله عن آية متشابهة، وبأن السلف قد تناهوا عن الخوض في متشابه القرآن.

ويرى (ابن تيمية) أن هذه المواقف من الرسول ومن (عمر) إنما كانت بسبب القصد الفاسد من مثيري الفتن بين صفوف المسلمين، فالآية الكريمة قد بينت أن النصارى أو اليهود يتبعون المتشابه لغرضين اثنين:

---

(١) تفسير الطبرى ٦- ١٧٠ ط. دار المعارف.

(٢) المصدر السابق، ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٠.

(٣) حديث ورد في البخارى ٦- ٧١ ط. المنيرية، وفي الترمذي ١١- ١٤، صحيح مسلم ٤- ٢٠٥٣ (كتاب العلم)، أبو داود ٤- ١٩٨، (كتاب السنة)، الدارمي ١- ٥٥ المقدمة.

الأول: ابتغاء الفتنة وإثارتها بين المسلمين.

الثاني: ابتغاء تأويل القرآن على أن الآلهة ثلاثة، أو معرفة مدة أجل محمد وأمته. ولهذا حذر الرسول المسلمين منهم قائلًا: (أولئك الذين سمى الله فاحذروهم).

وأيضًا فإن صبيغًا لما سأل عمر بن الخطاب إنما كان يقصد الفتنة وتشكيك المسلمين في القرآن، فقد كان يورد على المسلمين إشكالات عديدة: ماذا أريد بكذا في هذه الآية وفى غيرها؟ وغرضه التشكيك والطعن، وليس غرضه الهداية والإرشاد، ولهذا ضربه عمر لقصده الفاسد.

أما من سأل عن معنى الآية- محكمة أو متشابهة- ليقف على معناها ويزيل ما عرض له من شبهة وهو عالم بالمحكم متبع له ومؤمن به، ولا يقصد من وراء ذلك فتنة ولا تشكيكًا في كتاب الله، فهذا لم يذمه الرسول.

وهكذا كان موقف الصحابة والتابعين، فلقد روي عن (معاذ بن جبل) أنه قال: (يقرأ القرآن رجلان: فرجل له فيه هوى ونية، يفليه فلي الرأس يلتمس أن يجد فيه أمرًا يخرج به على الناس، أولئك شرار أمتهم، أولئك يعمى الله عليهم سبل الهدى، ورجل يقرأه ليس له فيه هوى ولا نية، يفليه فلي الرأس، فما تبين له منه عمل به، وما اشتبه عليه وكله إلى الله، ليتفقهن أولئك فقهًا ما فقهه قوم قط، حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التى أشكلت عليه، أو يفهمه إياها من قبل نفسه)(١).

والصواب في هذه الآية كما يرى (ابن تيمية)، أن نجعل الواو للعطف من قبيل عطف المفرد على المفرد، ويكون الراسخون في العلم يعلمون معنى المتشابه من القرآن، ومن جعل الواو للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة، فهذا جائز أيضًا، ويكون التأويل المنفي علمه عن الراسخين غير التأويل الذى يعلمونه.

أما من جعل التأويل بمعنى التفسير والبيان ووقف على لفظ الجلالة، فهذا غير جائز، بل هذا خطأ محض، لأنه ما من قول يدعى أن هذه الآية أو تلك من المتشابه

(١) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص ١٢٣، ورسالة الإكليل في المتشابه والتأويل.

الذى لا يعلم معناه إلا الله، إلا وقد تكلم السلف في بيان معناها، والمتأخرون أنفسهم لم يكفوا عن آية ما، لأنها متشابهة لا يعلم معناها إلا الله.

ويتتبع (ابن تيمية) أقوال العلماء في معنى المتشابه، فلا يجد رأيًا منها إلا وقد بين السلف معناه ووضحوه.

فإذا جعلنا المتشابه هو المنسوخ كما روى ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي وغيرهم، علمنا يقينًا أن العلماء يعلمون معنى المتشابه؛ لأنهم يعلمون معنى المنسوخ سواء كان منسوخًا لفظه أو لفظه ومعناه. وهذا يدل على كذب من قال عن ابن عباس وابن مسعود أن الراسخين في العلم، لا يعلمون معنى المتشابه.

وإذا جعلنا المتشابه أخبار القيامة وما فيها، فمعلوم بين المسلمين أن وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها لا يعلمه إلا الله، لكن ذلك لا يدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذى خوطبنا به في ذلك. والفرق واضح بين معرفة الخبر وبين معرفة حقيقة المخبر عنها.

وإذا جعلنا المتشابهات أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم، فهذه الحروف ليست كلامًا تامًا مكونًا من الجمل الاسمية والفعلية، ولهذا فلم تعرب؛ لأن الإعراب جزء من المعنى، بل ينطق بها موقوفة كما يقال أ. ب. ت، ولهذا تكتب في صورة الحروف المقطعة لا بصورة اسم الحرف.

يقول ابن تيمية: «فإذا كان على هذا كل ما سوى هذه محكمًا، حصل المقصود، فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله».

وإذا قيل: إن المتشابه آيات الصفات، فمعلوم بين المسلمين أنهم يفهمون من صفة الرحمة معنى غير صفة القدرة، وإنما نفى السلف علمهم بكيفية هذه وتلك، وجهلهم بكيفية الصفة، لا ينفي علمهم بمعناها(١).

---

(١) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ١٤٣ وما بعدها، العقل والنقل ١- ١٠، ١٢١، مجموع فتاوى ابن تيمية ط. الرياض بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود ٥- ٢٣٤، العقيدة الحموية ١٦٠- ١٦٣ ضمن مجموعة ط. الحلبي ١٩٦٦م، الفرقان بين الحق والباطل ٩٨ ضمن مجموعة ط. الحلبي، تفسير المنار ٣- ١٧٥- ١٩٤، مجموع الرسائل والمسائل ١- ١٨٩، =

ويحرص (ابن تيمية) على تأكيد القول بأن السلف قد فهموا معنى ما خوطبوا به في كتاب الله. وأبو حامد الغزالى قد ذكر في (الإحياء) «أن الرسول ﷺ كان كثيرًا ما يردد الآية أكثر من مرة، متأملًا في معناها»(١).

وجعل من آداب التلاوة التدبر (لأن المقصود من القراءة التدبر... قال عليّ رضى الله عنه: لا خير في عبادة لا فقه فيها، ولا في قراءة لا تدبر فيها. ومن آدابها التفهم: وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها.

وعقد فصلًا خاصًّا في كتاب (آداب التلاوة) عن ذم قراءة الغافلين. ويقول في ذلك: (وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب، فحظ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل، وحظ العقل تفسير المعاني، وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمار، فاللسان يرتل، والعقل يترجم، والقلب يتعظ)(٢).

هذا هو تصوير الغزالى لآداب التلاوة في (الإحياء). وفى (إلجام العوام) يقول: (بأن الحق في مذهب السلف هو: الإمساك والكف والتفويض) وجاء بعده (الرازى) فاحتذى حذوه في تقرير مذهب السلف، حيث جعل (حاصل هذا المذهب التفويض وعدم الخوض في تفسيرها)(٣) ، متمسكًا بوجوب الوقف في الآية السابقة على لفظ الجلالة، فما ذهب إليه الغزالي في (الإحياء) يخالف ما رآه حقًّا في (إلجام العوام) وما تابعه فيه الرازي، ثم سار على هذا الاتجاه كثير من المتأخرين في تحديد موقف السلف من متشابه القرآن.

ويرى (ابن عربي) بأن الوراثة النبوية المحققة لا تتأتى إلا بعد التذوق الكامل لمعاني القرآن، بحيث يجد القارئ حلاوة القرآن في قلبه، فتكون تلاوة القرآن من

= تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص٧٣ ط. الحلبي بتحقيق السيد أحمد صقر.

(١) الإحياء، كتاب آداب التلاوة ٥١١، ط. الشعب.

(٢) المرجع السابق ص ٥١٩.

(٣) أساس التقديس ص ١٨٢ ط. الحلبي.

القلب لا من اللسان، وعنده أن هذه هى الوراثة الكاملة للرسول، ومعلوم أن القارئ لا يجد حلاوة القرآن إلا بعد الفهم الكامل لآياته وبعد أن يعيشها بقلبه ووجدانه، فيكون القرآن كأنما أنزل عليه خاصة(١).

فهناك إجماع بين العلماء على ضرورة فهم القرآن وتدبر آياته، ولم يستثن أحدهم آية؛ لأنها متشابهة أو لا يفهم معناها.

ويرى ابن تيمية: أن القول بالتفويض في معنى الآية يترتب عليه محذورات كثيرة، لأنه كيف يتصور مسلم أن الله يأمر عباده بتدبر كتابه في الوقت الذى يخبرهم فيه أنه لا يعلم معناها إلا الله، أليس ذلك تناقضًا عجيبًا؟! لو فرض وقوعه من بشر، فكيف برب العالمين؟!

ويقدم (ابن تيمية) الدليل تلو الدليل على أنه ليس في كتاب الله آية توقف السلف عن بيان معناها. ولا أريد أن أصحبه في كل ذلك، ويكفي هنا الإشارة إلى أنه كان أقوى حجة، وأحدَّ سلاحًا مع القائلين بالتفويض، وذلك لنفاذ عقله إلى دقائق الأمور وخفاياها.

(د) منهج ابن تيمية في التأويل:

لقد وضع (ابن تيمية) رسالة خاصة بمنهجه في التفسير أسماها (قاعدة في أصول التفسير)، وطبعت تحت عنوان: (مقدمة في أصول التفسير) تكلم فيها عن أحسن الطرق في تفسير القرآن، وبين فيها أكثر المفسرين التزاما بهذه الطرق التي فضلها، ورتب كتب التفسير حسب التزامها بهذه الطريقة أو ابتعادها عنها.

وأحسن طرق التفسير عند (ابن تيمية)، أو المنهج الذى سلكه في تأويل القرآن هو:

أولًا: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد بين في مكان آخر، وما أختصر في موضع، قد بسط في موضع آخر، فإذا تتبع المواضع التي ورد فيها تفسيره من القرآن، فإنه يجده قد فسر بعضه بعضًا.

---

(١) د. محمود قاسم. منهج ابن عربي في التفسير. مقال نشر بمجلة الهلال في ٢٦ نوفمبر ١٩٧٠ م.

ثانيًا: إذا تعذر ذلك فعليه بالسنة المطهرة، فإنها شارحة ومفسرة للقرآن، وكل ما نطق به الرسول في أمور الدين، فهو مما فهمه من القرآن نصًا أو استنباطًا، ولهذا قال الرسول ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه) يعني: السنَّة.

ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن وفهموه من الرسول، فإنهم أقرب الناس إلى عهد الرسالة، وأكثرهم سماعًا من الرسول، فهم أدرى بأحواله من سائر المسلمين لما لهم من علم بأحوال نزوله، لاسيما علماؤهم كالخلفاء الراشدين، وابن عباس وابن مسعود وغيرهم.

رابعًا: إذا تعذر على من أراد تفسير القرآن كل ما سبق، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين كمجاهد، فإنه كان آية في التفسير، وسعيد بن جبير، وعكرمة، والحسن البصري، وأبي العالية وقتادة والضحاك، وغيرهم، فيذكر أقوال هؤلاء في الآية، فإذا اتفقوا على قول واحد، فلا ريب في حجيته، وإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجة عن بعض. وعليه أن يرجع في ذلك إلى لغة القرآن وطريقته في التفصيل والتوضيح، ثم إلى عموم لغة العرب وعادتهم في الخطاب، أما أن يفسر القرآن بمجرد الرأي، فهذا حرام بالاتفاق.

وإذا أعوزته هذه الطرق الأربعة، ولجأ إلى تفسير القرآن في ضوء لغة العرب، فعند ذلك عليه أن يلتزم بشرطين:

الأول: أن يتفطن إلى أن كثيرًا من ألفاظ العربية قد تحتمل معنىً في سياق، قد لا تحتمله في سياق آخر، كلفظ اليد مثلًا، فإنها عند الإطلاق تحتمل معانٍ كثيرة كالنعمة والقدرة والحاجة، وإنما يتضح معناها بحسب السياق والموقف الذي وردت فيه الكلمة، ومن لم يفرق بين ما يقتضيه السياق في المعنى المراد، وقع في الخطأ.

الثاني: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى المراد في ذلك التركيب أو غيره، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوي، وإذا احتمله اللفظ لغة، فإنه قد لا يحتمل في ذلك السياق بعينه، وفي هذا التركيب بالذات، كتفسيرهم لفظ اليدين (بالتثنية) بالقدرة أو النعمة. فإن لفظ اليد مفردًا وعند الإطلاق قد يحتمل اللفظ أحد

هذين المعنيين.

أما في هذا التركيب بعينه وبصيغة التثنية، فإن اللفظ لا يحتمل ذلك في لغة العرب، وليس لأحد أن يحمل كلام الله على أي معنى ساغ حمل اللفظ عليه(١).

أنواع التأويل الباطل:

وإذا كانت هذه شروطًا لكي يكون تأويل الآية مقبولًا عند (ابن تيمية)، فمن خلال نظرتنا لها نستطيع أن نرسم صورة لأنواع التأويل الباطلة على مذهب ابن تيمية فيما يلي:

١- كل تأويل لم يحتمله اللفظ في أصل وضعه وكما جرت به عادة الخطاب بين العرب، كتأويلهم لفظ الأحد بأنه: المجرد من الصفات، أو هو الذي لا جزء له ولا قسم له، فإن هذا غير معروف في لغة العرب.

٢- كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع، وإن جاز أن يحتمله اللفظ في تركيب آخر، كتأويله: **﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾** بأن اليدين هما القدرة أو النعمة، فإن لفظ اليد مفردًا وعند إطلاقه قد يحتمل أحد هذين المعنيين، أما وهو في صيغة التثنية وفي هذا التركيب بالذات، فإنه لم يرد في لغة العرب بهذا المعنى.

٣- كل تأويل لا يحتمله السياق المعين، وإن جاز في غيره، كتأويلهم: **﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾** بأن إتيان الربِّ هنا: معناه إتيان بعض آياته، أو إتيان أمره. فهذا التأويل من هذا التفصيل والتنويع، ومع هذا التقسيم الوارد في الآية، لا يحتمله السياق بحال ما.

٤- كل تأويل لم يؤلف استعمال اللفظ في ذلك المعنى المراد في لغة المخاطب، وإن كان مألوفا كاصطلاح خاص، كتأويل لفظ الأفول بالحركة، فإن هذا غير معهود في لغة العرب البتة، فلا يجوز حمل آية من القرآن عليه، لأنه نوع من التلبيس.

---

(١) ابن تيمية. مقدمة في أصول التفسير ص ٤٣- ٥٠ بوجه خاص، ط. السلفية ١٣٨٥ هجرية.

٥- التأويل الذي لا دليل عليه من سياق أو قرينة، لأن هذا لا يقصده المتكلم الذي يريد من خطابه هدى الناس والبيان له.

ومعلوم أن معظم التأويلات التي ازدحمت بها كتب الكلام والتفسير لا تخرج عن واحدة مما سبق، إذ ليس مع المتأول دليل لغوي صريح ولا أثر منقول صحيح، بل كان رائده الهوى والتعصب المذهبي.

هذه هى أنواع التأويل الباطلة التي قد أخذت شطرًا كبيرًا من حياة (ابن تيمية) والتي كرس حياته لمحاربتها من قريب أو من بعيد، لأنها تمثل في نظره قطب الرحى لكل ما نشأ وشاع في الإسلام من البدع التى لا أصل لها في كتاب ولا سنة، والتي حاول أصحابها أن يخرجوها إلى الناس في أشكال لفظية مزخرفة بأنواع البديع وأجناس البيان التي تقرب الناس إليها، ثم حاولوا بعد ذلك أن ينفروا الناس من المعنى الأصلي المسوقة له الآية متبعين في ذلك طرقًا شتى منها:

١- تهجين المعنى المراد من الآية إلى نفس السامع: كتسمية إثبات الصفات تشبيها وتمثيلًا وتجسيمًا.

وتسمية العرش بالحيز، وتسمية الصفات أعراضًا، وتسمية الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله بحلول الحوادث.

فلقد وضع المتكلمون هذه المعاني الصحيحة في هذه الألفاظ المستهجنة ونفروا الناس من القول بها، وقالوا لهم: إن ربكم منزه عن الأعراض، والأبعاض، والتركيب والتجسيم.

ولم يشك مسلم في أن الله منزه عن كل ذلك، ولكن لما سموا المعانى التي أثبتها الله لنفسه في كتابه بهذه الأسماء المستهجنة وصرحوا بنفيها عنه سبحانه بقى المسلم متحيرا بين نفي هذه الحقائق، وقد ارتضاها الله لنفسه، وبين إثباتها وقد قام لديه شاهد نفيها بما تلقاه عن هؤلاء من هذه التسميات التى لم يرد بها شرع ولا دين، فلا يهون عليه عقله ولا دينه، وبذلك بقى المسلم حائرًا بين النفي والإثبات.

٢- اختيار بعض الشخصيات نبيلة الذكر بين المسلمين فيسند إليها تأويله

ويروي على لسانها كل ما يراه ليحببه بذلك إلى قلوب العامة؛ لأن من شأن الناس أن يعظموا كلام من عظم عندهم قدره وحسنت سيرته، وهذا الطريق هو الذي توصلت به الرافضة والباطنية والإسماعيلية إلى ترويج باطلهم بين الناس حين أضافوه إلى أهل البيت، وذلك لما رأوا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيم سيرتهم فأظهروا على لسانهم ما شاء لهم من البدع.

وهذا هو السبب الغالب على أكثر النفوس، لأنه ليس مع الناس إلا حسن الظن بأهل البيت وما يقال عنهم ويسند إليهم بلا برهان(١).

وفى مذهب (ابن تيمية) وموقفه من التأويل نجد تفرقته الحاسمة بين تأويل الآية وبين فهم معناها. فهو ينفى القول بتأويل الآية بالمعنى الذي تحدث به القرآن، وهو حقائق ومآلات ما تخبر عنه الآية؛ لأن ذلك من باب الغيوب التى استأثر الله بعلمها، ولكنه يثبت المعنى ويقول به، وكثيرا ما يبادر بنفي ما قد يطرأ على الأذهان من الخلط بين فهم المعنى، وبين تأويل الآية الذى هو بيان حقيقتها، ويقول في كثير من المواضع: إن إحجامنا عن تأويل الآية لا يمنعنا من تدبر معناها حتى لا نكون من الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾.

كما لا ينبغى أن نأخذ من عدم إدراكنا لحقائق هذه الآيات والغيوب ذريعة إلى القول بأن تلك الألفاظ التى خاطبنا الوحى بها لا تدل على هذه الحقائق في نفسها، أو نقول: إن الرسل قد استصوبت هذه الألفاظ للتعبير بها عن هذه الحقائق المغيبة تقريبا للفهم، كما قال بذلك ابن سينا؛ فإن هذا طعن في وظيفة الرسول، واتهام للوحى بالكذب والتضليل، وعدم علمنا بهذه الحقائق لا ينفي دلالة هذه الألفاظ عليها، لأن عدم العلم ليس علمًا بالعدم كما يقول (ابن تيمية).

وتفرقة (ابن تيمية) بين معاني التأويل الثلاثة وتفصيله لها هذا التفصيل، وبيانه لما يجوز الأخذ به وما لا يجوز، كل هذا يفسر لنا نقاطًا هامة في مذهب (ابن تيمية).

أولًا: نستطيع من خلال هذه التفرقة أن نفهم لماذا كان (ابن تيمية) حريصًا على

---

(١) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ٧/ ١١ - ١٥، ٥٧.

القول بأن السلف لم يذهبوا إلى التوقف عن بيان معنى الآية، ولم يكفوا أنفسهم عن ذلك، كما لم يقصروا في السؤال عما عنَّ لهم من مشكلات، فلقد قال أبو ذر: (ما مات رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علمًا).

فمحال مع ذلك أن يكون الرسول أو السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما في كتاب الله، وإنما الذي كفوا أنفسهم عنه هو الخوض في تأويل الآية بمعنى عدم الخوض في الكلام عن حقيقتها وكنهها؛ لأن ذلك رمي في عماية وسعى في ضلال.

ثانيًا: من لم يقف على حقيقة هذه التفرقة وأهميتها في مذهب (ابن تيمية) لا يستطيع الوقوف على حقيقة مذهبه في معظم القضايا الهامة؛ وأهمها قضية التأويل فلقد أخطأ بعض الباحثين حين صوروا مذهب (ابن تيمية) بأنه مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر اللفظ، وقالوا: إنه حرَّم التأويل؛ وذلك لأنهم لم يعرفوا ما هو التأويل الذى حرمه (ابن تيمية) وحاربه.

ثالثًا: تفرقة (ابن تيمية) بين معاني التأويل تفسر لنا ذلك الخلاف الشاسع بين موقفه من مذهب السلف وبين موقف المتأخرين منه.

فإن معظم من تعرضوا لهذه القضية ذهبوا إلى أن السلف كان سبيلهم الكف والتفويض في معنى الآية، فكانوا بذلك على طرفي نقيض من مذهب (ابن تيمية) كما لم نجد عند أحد من المتقدمين من تنبه إلى وجوب التفرقة بين هذه المعانى الثلاثة. وبدت الكثرة كأنها دليل على الحق فنظر بعض المتأخرين شذرًا إلى مذهب (ابن تيمية) ورماه بالشذوذ عن الجماعة، ومخالفة ما كان عليه سلف الأمة. ولو أنصف هؤلاء ونظروا إلى موقف (ابن تيمية) بعقلية المنصف لا المقلد لعلموا يقينًا أنهم أسرى التقليد في الرأي والمذهب.

(و) خطورة التأويل:

نريد الآن أن نناقش قضية التأويل بمعناه الحديث الذي حاربه (ابن تيمية) مناقشة عقلية مجردة عن التأثير برأي أو مذهب معين لنرى: هل يجوز القول بالتأويل بهذا المعنى في نصوص القرآن؟

نحن نعلم أن فائدة الخطاب هي الإفهام والبيان، وذلك يتوقف على أمرين:

الأول: حُسن بيان المتكلم عما في نفسه من المعاني بالألفاظ الدالة على ذلك.

الثاني: تمكن السامع من الفهم وحسن تقبله للخطاب.

فإذا افتقد أحد هذين الأمرين لم يحصل المطلوب، ولا يكون للخطاب فائدة ما، وكان الخطاب نوعا من العبث.

والقول بالتأويل يتضمن الأمرين جميعًا؛ وذلك لأن القائلين بالتأويل على اختلاف مذاهبهم متفقون على أن ألفاظ الآية المؤولة لا تدل على حقيقة المراد، وإنما هي رمز وتخييل للسامع بالمراد، كما قال البعض، أو هى مجاز عن المراد كما قال البعض الآخر، وحقيقة المراد ليس لنا سبيل إليه إلا بالتأويل.

وحقيقة الأمر أنه ليس في ذلك شيء من الصواب؛ لأن أي متكلم إذا لم يستعمل في خطابه ألفاظًا دالة على مراده، كان ذلك دليلا على عِيه في خطابه، أو على تعميته وإلغازه على السامع، وكلا الأمرين محال على الله سبحانه.

ولو أراد الله من خطابه خلاف ظاهره المألوف لدى المخاطب لكان قد كلفه في ذلك أن يفهم مراده بلفظ لا يدل عليه لا نصًا ولا ظاهرًا. ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها.

فإذا كان الله قد خاطب عباده بأنه في السماء، وأراد منهم أن يفهموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، أو أنه في كل مكان، أو أنه هو عين الموجودات أو حال فيها، لكان قد كلفهم في ذلك ما لا قبل لهم بالوقوف عليه.

وإذا كان القرآن في جميع آيات الصفات على الإثبات قولًا واحدًا وكان الحق في ذلك ما يقوله النفاة لكان القرآن في ذلك قد دلَّ على ما ظاهره الكفر والضلال، ويكون الله قد أنزل كتبه وأرسل رسله لتضليل الناس وجرهم إلى التشبيه والتمثيل، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى وأهدى لهم.

إن القول بالتأويل وصرف اللفظ عن ظاهره بدعوى أنه ليس مرادًا يتضمن

محالاتٍ كثيرة ولوازم باطلة منها[١].

١- أن يكون الرسول قد ترك الناس في ذلك بدون بيان للحق الواجب سلوكه. ولم يهد الأمة إليه، بل رمز إليه رمزًا وألغز ألغازًا، وليس في الرمز والإلغاز هدى ولا بيان.

٢- أن يكون الرسول قد تكلم في هذا الباب (الصفات) دائمًا بما ظاهره خلاف الحق، ولم يتكلم في ذلك كلمة واحدة توافق مذهب النفاة.

٣- الطعن في وظيفة القرآن الذى هو تبيان لكل شيء وهدى ورحمة، وقول فصل وليس بالهزل وأن من قال به فقد هدي إلى صراط مستقيم، وأين الهداية إذن إذا كان ما يقوله المتأولون حقًّا؟.

٤- الطعن في وظيفة الرسول التى هى البلاغ، والله وصفه بأنه قد بلغ البلاغ المبين، وقبل وفاته نزلت الآية: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ فإذا كان حقًّا ما ذهب إليه المتأولون. فأين كمال الدين وتمام النعمة. بل أين البلاغ المبين وأين الهدى والبيان.

كثيرًا ما يثور (ابن تيمية) في وجه أولئك الذين يفضل تسميتهم بأهل التحريف والتبديل؛ لأنه محال أن يكون الرسول قد ترك الناس في هذا الأمر الأهم بلا بيان لما يجب اعتقاده حتى يأتى أنباط الفرس والروم وأتباعهم من المتكلمين؛ ليبينوا للناس ما نزل إليهم من ربهم.

ومحال أن يكون الرسول قد استعمل في خطابه ألفاظًا لا يفيد ظاهرها إلا الإلحاد والضلال والتشبيه.

ومحال على من أُرسل هدًى وبينًا أن يستعمل في خطابه رمزًا أو يلغز على المخاطب.

لقد شغلت قضية التأويل حياة (ابن تيمية) لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت في الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أو الباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين،

---

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية، العقيدة الحموية، العقل والنقل في مواضع كثيرة منه.

فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفي؛ فعمدوا هم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، ولم يجدوا حرجًا في تأويل المعاد على أنه بالروح فقط.

ثم جاء القرامطة والباطنية فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات في أسلوب دينى تحت ستار التأويل، وعادت الشريعة عندهم معطلة عما دلت عليه من الأوامر والنواهى.

وإذا علمنا أن القرآن قد جاء ثلثه لتقرير الألوهية في نفوس الناس، وثلثه لتقرير المعاد واليوم الآخر، وثلثه في العبادات والمعاملات الدنيوية، ألا نستطيع بذلك أن نقول: إن القرآن كله قد صار مصروفًا عن ظاهره ومؤولا، فالمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى نصوص الألوهية فتأولوها، ثم انفرد الفلاسفة بتأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، أما القرامطة والباطنية فتأولوا الأوامر والنواهي وأبطلوها.

أليس في ذلك جناية على نصوص القرآن، وتهجم على مقام النبوة؟

ومما زاد في روع (ابن تيمية) أن هذا النوع من التأويل قد تسرب إلى كتب التفسير التي بأيدى الناس، وتلقاه خلفهم عن سلفهم على أنه المذهب الحق الواجب اتباعه، وتحولت لغة القرآن عندهم إلى أنواع مختلفة من المجازات العقلية التى لا يتأتى وجه إعجاز القرآن إلا إذا كان مشتملًا عليها، وإذا كان لهذا من دلالة، فإنما يدل على مدى تأثر كتب التفسير بالمذاهب الكلامية والفلسفية، وذلك مما ساعد على شيوع التأويل.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

نقد منهج الفلاسفة في الإلهيات

التقى «ابن تيمية» بالفلاسفة في أكثر من موقف، وكان في جميع مواقفه منهم يمثل الناقد الخبير بخبايا الأمور، والعالم المنصف لا المجادل المكابر، فهو يعترف للفلاسفة بتقدمهم في الرياضيات، والطبيعيات وسائر العلوم التي تعتمد على مجرد العقل والبرهان المنطقي. أما كلامهم في الأمور الإلهية فيرى «ابن تيمية»- كما رأى قبله الغزالي وابن رشد- أنه قليل الصواب كثير الخطأ، لاعتمادهم في ذلك على مجرد عقولهم، وليست العقول وحدها كافية في الوصول إلى الحق في سائر المطالب الإلهية، بل لا بد من الاسترشاد في ذلك بالكتب المنزلة ومعرفة طرق الأنبياء وكيف دعوا الناس إلى معرفة ربهم وإلى الإقرار بوحدانيته.

ونقد ابن تيمية للفلاسفة ذو شقين:

الأول: نقد منهجهم في إثبات واجب الوجود ووحدانيته وبيان أن التزامهم بالمنهج الذي سلكوه في ذلك هو الذي اضطرهم إلى القول بالتأويل.

الثاني: بين أن مقالاتهم عن واجب الوجود وتصوراتهم العقلية حول ذات الإله ووحدانيته لا أصل لها في كتاب ولا سنة، وإنما ورثها هؤلاء عن صابئة حران وفلاسفة اليونان، ثم أرادوا أن يوفقوا بين هذه التصورات الباطلة وبين ما لديهم من معتقدات المسلمين فما وفوا بذلك.

فهو في موقفه من الفلاسفة لا يكتفي بالقول بأن هذا الرأي أو ذاك خطأ، بل يتبع أصول هذه المقالات تاريخيًا ليضع أمام القارئ الأصول الأُول التي استمد منها هؤلاء الفلاسفة مقالاتهم ليبين أنها أصول غير إسلامية.

أ- نقد دليل الإمكان والوجوب:

لجأ «الفارابي» و «ابن سينا» في استدلالهم على وجود الله إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الإمكان.

يقول «ابن سينا» في النجاة: لا شك أن هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجبًا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»(١).

وفي استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم يلجأ إلى خارج تصوره العقلي بل جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو هو بغض النظر عن الخارج الحسي والمشاهد دليلًا على الواجب، وجعل هذه الطريقة أشرف في الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد، إذ يقول: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان هذا طريقًا آخر. لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف(٢).

وهذه الطريقة سلكها «الفارابي» في «فصوص الحكم»(٣) قبل ابن سينا في الاستدلال على وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغي ألا يحجب ذلك عن أعيننا بأن حقيقة الدليل واحد لدى الفيلسوفين.

و «ابن تيمية» لا يجد صعوبة في بيان تهافت هذا الدليل، وأنه لا ينهض إلى مرتبة الاستدلال به على وجود إله حي قيوم خالق رازق آمن به المسلمون على أنه حقيقة واقعية، ومن خلال إحساس المسلمين بوجوده الخارجي يستمدون منه الرغبة والشوق إلى لقائه أو الخوف من بطشه وعذابه.

فدليل الإمكان والوجوب الذي قال به الفارابي وابن سينا يصح الاستدلال به على أن هناك وجودًا واجبًا في العقل فقط. أما إثبات هذا الواجب وتعينه خارج الذهن والتصور العقلي فهذا ما لم ينتجه دليل ابن سينا والفارابي(٤)، وما زال الأمر في ذلك محتاجًا إلى دليل آخر، وهو ما لم نجده لدى الفارابي وابن سينا.

---

(١) النجاة لابن سيناء: ٣٨٣ ط الكردي سنة ١٣٣١ هـ، وانظر أيضًا ص ٣٨٦.

(٢) الإشارات ٣- ٥٤.

(٣) انظر فصوص الحكم للفارابي: ٣٩ ط الخانجي سنة ١٩٠٧ (من المجموع).

(٤) انظر منهاج السنة النبوية ١ - ٩٦ ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ.

ومعلوم أن دين المسلمين قائم على الاعتراف بالوجود الخارجي لذات الله، وأنه لا يكفي في الإيمان به مجرد التصور العقلي لوجوده فقط، ولو كان ذلك كافيًا لأصبح وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية طارئة لا حقيقة لها خارجًا.

ثم إن الممكن الذي يتحدث عنه «ابن سينا» ويستدل به على واجب الوجود هو الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يجب ولا يمتنع وجوده إنما يكون وجوده وامتناعه لأسباب خارجة عنه، فإذا اقترن به شرط وجوده (أي علة وجوده) صار واجبًا، وإذا اقترن به شرط عدمه صار ممتنعًا، وإذا لم يقترن به شرط الوجود أو العدم صار ممكنًا.

ولو تصورنا الممكن على نحو ما يراه «ابن سينا» لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتًا مستقلة في الخارج زائدة على وجوده في الذهن، وأن هذه الذات يمكن أن توصف بالوجود إذا اقترن بها شرط الوجود، ويمكن أن توصف بالعدم إذا اقترن بها شرط العدم، ولا شك أن هذا تصور باطل؛ لأنه يقوم على التفرقة بين ماهية الشيء وبين وجوده، بمعنى أن لكل شيء ماهية زائدة على وجوده في الخارج، وهذه تفرقة باطلة؛ أن الماهيات لا يمكن تحقيقها في الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما.

وفضلًا عن ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهيات مستلزمة للوجود وهي مع ذلك تقبل الوجود تارة والعدم أخرى لكان ذلك تصورًا متناقضًا؛ لأنه كيف يقال: إنها مستلزمة للوجود ومع ذلك فهي تقبل العدم؛ لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولو جاز عليها أن تقبل العدم لما كانت مستلزمة للوجود، فتصور الماهيات على هذا النحو تصور باطل على كل وجه.

على أن تصور «ابن سينا» للممكن تصور فيه لبس؛ لأن المعنى الصحيح للممكن هو الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجودًا ولا عدمًا، ولا بد له من أحدهما باعتبار غيره والتقدير أنه موجود. فيكون وجود الممكن واجبًا بغيره وما دام وجوده واجبًا (ولو بغيره) لا يمكن عدمه؛ لأن الواجب بغيره لا

يمكن عدمه بوجه من الوجوه؛ لأن السبب الذي أوجب وجوده هو واجب الوجود بذاته لا بغيره، وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه فيكون عدمه ممتنعًا(١).

ويستمر «ابن تيمية» في نقد دليل الإمكان والوجوب على هذا النحو من التفصيل والاستقصاء، ثم يبين أن ابن سينا قد أخذ طريقته هذه عن المتكلمين الذين سلكوا في استدلالهم على وجود الله بطريقة التركيب والحركة، ولما أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع أخذه بطريقة المتكلمين لجأ إلى هذه الطريقة في تقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب، وجعل التركيب إمكانًا، ثم استدل بالتركيب على الإمكان، ولما زعم المتكلمون أن طريقتهم هي طريقة الخليل في قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ وفسروا الأفول بالحركة، فسر هو الأفول بالإمكان، فقال في «الإشارات»: قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبًا، وتلوت قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما»(٢).

وتفسيره الأفول بالإمكان يجعل استدلاله بالآية أشد بطلانًا من استدلال المتكلمين بها، لأنه بذلك يصير الإمكان وصفا لازمًا لها أي أنها آفلة بمعنى أنها ممكنة ثم تزل، مع أن القصة كما في القرآن تفيد أن الأفول حادث بعد أن لم يكن، وأن الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة(٣).

فهذا الدليل إذا اعتبرته من أي وجه فلا يصح الاستدلال به على وجود الله وإن جاز لابن سينا أن يستدل به على واجبه العقلي، ثم هذا الدليل لم يستعمل على لسان أحد من الأنبياء في الدعوة إلى الله، ولا نزل به كتاب، ولا أمر الله لا رسله ولا أحدًا من خلقه بأن يدعو الناس به بهذه الطريقة.

---

(١) منهاج السنة ١- ٢٥١.

(٢) انظر الإشارات لابن سينا: ٣- ١٠٢- ١٠٣ طبعة دار المعارف.

(٣) منهاج السنة ١- ٥١.

ب- نقد منهجهم في إثبات الوحدانية:

ذهب الفارابي وابن سينا في تصورهم لوحدانية الله تعالى مذهبَ فلاسفة اليونان في تصورهم لواجب الوجود، وفسروا وحدته قياسًا على تفسير «أرسطو».

وعند ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع، لوجب بها وعنده أن واجب الوجود «لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلَّا لكان معلولًا له.. ولا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًا كان أو معنويًّا، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون أبعد من الجزء في الوجود»(١).

وعند ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع، لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقومًا لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»(٢).

كما «لا يجوز أن تكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود، ولا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركًا فيه، وهو ليس قسمة لا في الكم ولا في المبادئ ولا في القول الشارح»، فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة(٣).

فهم في تصورهم لوحدانية الله تعالى جعلوه مجردًا من كل صفة تجعل له وجودًا خارج الذهن وخارج التصور العقلي «فهو معقول الذات قائمها، فهو قيوم بريء عن العلائق.. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته»(٤).

فهؤلاء لم يذهبوا في تصورهم لوحدانية الله تعالى إلى تفسير الوحدة بمعنى نفي الشريك له في عبادته، ونفي أن يكون هناك ندٌّ أو ضد له في الوجود، بل ذهبوا في

---

(١) انظر فصوص الحكم للفارابي: ١٣٢ (من المجموع).

(٢) الإشارات: ٣- ٤٣- ٤٥.

(٣) انظر في ذلك «النجاة» لابن سينا: ٣٦٩- ٣٨٣.

(٤) الإشارات لابن سينا ٣- ٥٣.

تفسيرها إلى معنى البساطة وعدم التركب في ذات الله، فجعلوه ماهية بسيطة فهو واحد من كل وجه فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها «ولا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له »(١).

هكذا كان تصور الفلاسفة لوحدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، وقد فسروا الصفات بأنها أعراض، وقالوا: لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفي الصفات، ومعلوم أن القرآن قد اكتفى في وصف الله بالوحدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد.

ويذهب «ابن تيمية» إلى أن هؤلاء الفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجود على حجتين:

الأولى: أنه لو كان هناك إلهان واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقًا لمعنى الاثنينية، ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون واجب الوجود مركبًا، والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب».

الثانية: أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه، لزم أن يكون المشترك معلولًا للمختص، وهذا باطل هنا؛ وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضًا للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضًا للواجب أو معروضًا له، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازمًا للواجب، وهذا محال؛ لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازمًا للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص؛ لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص، والمشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك، وما يختص بذاك في هذا».

(١) منهاج السنة ٢- ٤٢، ع ٦- ط بولاق.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو:

كيف يستقيم هذا التصور التجريدي لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف به في القرآن من أنه خالق قادر، وفعال لما يريد، واستوى على عرشه ويجيء يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟!!

ثم أليست هذه الصفات تؤدي إلى التركيب- ولو في الذهن- وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافي البساطة؟

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذا: أنه عاقل لذاته، ومعقول لذاته، وعلى هذا فقد نفوا جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواءهم، وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم، وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم، كما أنه عشق ومعشوق.

و«ابن تيمية» يفرق هنا تفرقة حاسمة بين ما يمكن أن يتصور في الذهن، وبين ما يوجد في الخارج، فليس كل ما يتصوره الإنسان ذهنًا يمكن تحققه خارجًا، والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني وبين الإمكان الخارجي، فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصور العقل يمكن أن يتحقق وجوده في الخارج، وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقًّا فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها؛ فمثلًا يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن؛ لأنه من المعلوم أن كل واحد من الموجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته، مع أنهما يشتركان في مسمى الوجود، وعلى أصلهم فيلزم أن يكون الواجب معلولًا.

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة، والمعاني المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن.

والشيئان الموجودان في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شيء ما من خصائصه، لا في وجوبه ولا في وجوده ولا ماهيته، وإنما تقع المشاركة بينهما في

المعاني الكلية المطلقة، وهذه المعاني المطلقة والكلية لا توجد في الخارج بحال ما، وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط أما في الخارجي المحسوس فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك.

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني وبين الوجود الخارجي لعلموا أن الوجود (عامًا وخاصًا): فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط، أما في الخارج فلا يكون إلا خاصًا ومتحققًا في أفراده، وهذا لا تقع فيه الشركة بحال، بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود.

فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوره عقلًا يجوز أن يتحقق خارجًا وبنوا على هذا التصور أن قالوا: بنفي جميع الصفات عنه تعالى، وتأولوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما، وقالوا: إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له ولا متى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفات، وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمدوها في الاستدلال على وجود الله ووجدانيته.

وما قدموه لنا من أدلة لا تصلح دليلًا على وجود الله ووحدانيته، وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي أثبتوه، وفرق كبير بين المطلوبين؛ بين مطلوب الأنبياء وبين مطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ولقد وضح «ابن سينا» موقفه من النصوص بناء على رأيه في وحدة واجب الوجود، فظاهر الشرع عنده لم يصرح بحقيقة التوحيد، ولم يشر إليه القرآن بلفظ صريح؛ لأن معرفة هذه الحقائق في ذاتها لا تستطيع عقول الناس تقبلها إلا مرموزًا إليها، ولا يجوز أن يصرح بها عارية عن الرمز والتمثيل، يقول ابن سينا إذ «من المعلوم (عنده) الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدًا مقدسًا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغيير، حتى يصير الاعتقاد به بأنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو

يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه على الجمهور»(١).

ويحاول «ابن سينا» أن يجد لمذهبه في التوحيد إشارة ولو خفية في القرآن، فلا يجد ذلك فيتساءل مع نفسه: فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟(٢).

«وهل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة؟(٣).

وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة، تعالى الله عنها(٤)؟.

أنه «لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»(٥).

«ولو كلف الله رسوله أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططا، وهب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيهًا كله» ؟(٦).

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن «هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحدًا مثل آيات المجيء والإتيان»(٧).

هذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه في ذلك فيما يأتي:

---

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا: ٤٤- ٤٥ ط دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩.

(٢) الرسالة الأضحوية: ٤٨.

(٣) نفس المرجع: ٤٨.

(٤) الرسالة الأضحوية: ٤٨.

(٥) نفس المرجع: ٤٥.

(٦) الرسالة الأضحوية: ٤٩.

(٧) نفس المرجع: ٤٧.

أولًا: لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل.

ثانيًا: لم يفسر القرآن القول في علاقة الذات بصفاتها، ولا وضح القول في: هل هو عالم بالذات أو بعلم؟ قادر بالذات أو بقدرة؟

ثالثًا: لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلًا للكثرة؟ أم هو واحد على كثرة أوصافه؟

رابعًا: إن حقائق هذه الأمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور، والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقربًا إليهم ما لا يفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيهًا كله تقريبًا للأفهام.

هذه حقيقة مذهب «ابن سينا» كما صوره بقلمه في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» ويرى «ابن تيمية» أن ابن سينا ممن يذهبون إلى القول بجواز الكذب على الرسل للمصلحة، فظاهر الشرع عنده لا يعبر عن الحقيقة في نفسها فيجب حجبها عن الجمهور، لأنه لو ألقيت إليهم عارية من الرمز لسارعوا بالعناد، والحق أن في كلام «ابن سينا» ما يؤيد ذلك.

ثم يتتبع «ابن تيمية» المقالات التي أوردها «ابن سينا» في رسالته الأضحوية، ويفندها جميعها ليبين أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هي من بنات أفكار الصابئة واليونان.

فما ذهب إليه «ابن سينا» من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد المحض الذي قال به كلام غير صحيح، ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا حقًّا، فلا يكون التوحيد مستفادًا من الأنبياء في شيء، ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

وصحيح ما ذهب إليه «ابن سينا» من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك المذهب، وهذا دليل بطلان مذهبه ولو كان حقًّا ما ذهب إليه لكانت الرسل أسبق منه بالإشارة إليه.

وأما قوله: هل هو عالم بالذات أو بعلم؟ قادر بالذات أو بقدرة؟ فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء، فإنا لم نكلف معرفة ذلك، ثم هو كلام مجمل، فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وأن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج، فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط، أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا يصح ذلك عند العقول الصريحة، ولفظ الذات إذا أطلق فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات.

أما قوله: «هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة؟ فيرى «ابن تيمية» أن هذا تلبيس على عقول الناس، ثم يخاطب ابن سينا قائلا: «أنت وأصحابك تطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيرًا للسامع عنها، والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف نفسه بها، وإطلاق مثل هذه الألفاظ القبيحة على إثبات الصفات لا يفيد شيئًا؛ لأنا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان، وإن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباءكم».

وتنزيه الرب عن صفاته كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول: (اسجدوا للرحمن) فقالوا منكرين: (وما الرحمن؟) ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلامًا، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكرت الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن أنكر جميع الصفات؟.

وما ذهب إليه «ابن سينا» من أن القرآن قد ورد تشبيهًا كله واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات، بل إن هذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد؛ لأنه من المعلوم أن «موسى» قبل «محمد» ولم يأخذ عن «محمد» شيئًا.

وكل من عرف حال «محمد» آمن بأنه لم يأخذ عن «موسى» شيئًا ولا عن أهل الكتاب، وإنما جاء مصدقًا لما معهم من الحق، فإذا أخبر «محمد» بمثل ما أخبر به

«موسى» وكان الرسولان من مرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما، كان هذا دليلًا على صدق كل منهما فيما أرسل به وأخبر به عن الصفات الإلهية.

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات، كان ذلك دليلًا على ما فيهما من الصفات مما يوافق ما في القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب.

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء في الصفات واحدة، لأنهم جميعًا على الإثبات المفصل والنفي المجمل، عكس ما ذهب إليه «ابن سينا» وأتباعه، حيث ذهبوا إلى النفي المفصل والإثبات المجمل، ثم غالوا في النفي حتى جعلوا الإله مجرد فكرة عقلية طارئة على الأذهان، ولا تحقق لها في الخارج[1].

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه «ابن سينا»، لا أصل له في كتاب ولا سنة، وهما مصدرا الاعتقاد وقطبا الرحى في ذلك الأمر الأهم.

وكثيرًا ما ينبهنا «ابن تيمية» على أن أصل هذه المقالات ليست بإسلامية، وإنما ورثها هؤلاء الفلاسفة عن صابئة حران عبدة المجوس، بقايا دين إبراهيم، ومذهبهم في الرب أنه لا صفة له بل جميعهم على السلب وتعطيل الصفات.

* * *

(١) انظر في موقف ابن تيمية من ابن سينا: مختصر العقل والنقل لليكاري، مخطوط بدار الكتب ٨١٧ عقائد ص ١ الوجه العشرون.

الفصل الثالث

نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات

أولاً: أدلتهم على وجود الله:

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم، ويتفق في ذلك كل من المعتزلة والأشاعرة.

وشرح الرازي- من متأخري علماء الكلام- في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» هذه الطريقة فقال: «قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجود أربعة الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل في قوله «لا أحب الآفلين»(١).

وأشار عضد الدين الإيجي إلى هذه الطريقة في «المواقف العضدية» فقال:

«قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة»(٢).

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، فهي حادثة.

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكونًا من الجواهر والأعراض- وقد ثبت حدوثها- فالعالم حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هي:

---

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣ هـ.

(٢) الجزء الثامن ص ١ ط أحمد سامي المغربي.

الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون. إن هذه قضية بديهية.

و «ابن تيمية» يوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية ولكنه لا يسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة، ويرى أنهم لجئوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها، ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع، ولقد رفض الإمام الأشعري في هذا الدليل وحذر منه في رسالة أهل الثغر وقال: إنه مناقض للفطرة.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن الإمام الأشعري قد رفض هذه الطريقة كما أن «ابن رشد» قد سبق إلى نقد المتكلمين في هذه الطريقة، وقال إنها طريقة معتاضة وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال «بأن هناك الجسم السماوي» وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه»(١). لأنه ليس محسوسًا لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه؟!

وابن تيمية وإن خالف ابن رشد في كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

كما يمتاز منهج «ابن تيمية» بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل، وبيان تهافتها عقلًا ونقلًا، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها في مثل هذه المطالب الإلهية، وفضلًا عن ذلك فيرى «ابن تيمية» أن مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة، وطردهم هذا الأصل في جميع المسائل، كان سببًا في كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية في الصفات الإلهية أو في غيرها.

ولكي تسلم لهم هذه الطريقة، تقرر الأمور الآتية:

أولًا: إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التي هي «الاجتماع والافتراق والحركة والسكون».

ثانيًا: إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال

---

(١) ابن تيمية. العقل والنقل ١ - ٢٠ ط أنصار السنة ١٩٥١.

انتقالها من محل إلى محل.

ثالثًا: إثبات الجواهر التي هي محل لهذه الأعراض.

رابعًا: إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجسم قابل لها ولغيرها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامسًا: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

سادسًا: عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة(١).

ويتتبع «ابن تيمية» جزئيات هذا الدليل بالنقد والتمحيص في كثير من كتبه وخاصة كتابه العظيم «العقل والنقل» في مواضع كثيرة منه، ولن أتابعه في كل ما تعرض له من نقد لهذا الدليل، وإنما يهمنا هنا الكشف عن الجانب الذي اعتبره «ابن تيمية» سببًا في كل ما التزم لأجله المتكلمون تأويل الآيات بصرفها عن ظاهرها.

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعري في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة في دين الأنبياء(٢).

وطول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت المدعى بها مطلقًا كما قال «ابن رشد»، ويعجب «ابن تيمية» حين يجعل المتكلمون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضروري لدى كل مسلم: أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق(٣)، فكيف تكون إذن أصل دين المسلمين؟!

ولو قدر صحة هذا الدليل نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف، إذ قد

---

(١) ابن رشد: مناهج للأدلة ٤٠.

(٢) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر مخطوط بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٥.

(٣) العقل والنقل ١ - ٥٤.

يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى المطلوب[١].

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مأزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم مقاومة الفساد.

يقول «ابن تيمية»: فقد التزم «جهم» لأجلها القول بفناء الجنة والنار، والتزم لأجلها «أبو الهذيل العلاف» القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، والتزم لأجلها الأشاعرة قولهم أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح[٢]، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض، فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول فلا تبقي بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية، والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفي قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به. والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلوها أصل دينهم»[٣].

ولو أمعنا النظر في عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة، وإنما هي مبتدعة في الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنة، وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة في الاستدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعانٍ مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما بينهم، وإنما اصطلح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذي اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذي عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعاني العامة للألفاظ قد

(١) ابن تيمية. النبوات ص ٤٠.

(٢) البلاقلاني. التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م.

(٣) العقل والنقل ١ - ٢١ - ٢٣.

دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم، وليس في واحد منها أن معاني ألفاظ المتكلمين هي ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب في معنى غير المعنى الذي استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما في هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ في غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفت المعاني التي يقصدونها ووزنت بالكتاب والسنة، يثبت ما فيها من الحق وينفي ما فيها من الباطل، كان ذلك منهجًا أقوم، وطريقة أصوب في البحث، وهذا ما سلكه «ابن تيمية» مع المتكلمين من الفلاسفة.

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيرًا من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما في ذلك من استعمال الألفاظ التي تشتمل على حق وباطل، وفي نفيها نفي لبعض الحق، وفي إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين في طريقتهم كما قال الإمام أحمد: «هم مخالفون للكتاب، مختلفون في الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم»(١).

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلًا، فإن أحدًا من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاء عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأسًا على عقب، فبدلًا من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كافٍ في الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمرًا غامضًا، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث

---

(١) مجموعة شذرات البلاتين ص ٤ ط أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦ م. تحقيق محمد حامد الفقي.

الإنسان بعد إن لم يكن، وهذا قلب للأمور.

إذ من المعلوم إن حدوث الإنسان في بطن أمه بعد أن لم يكن، من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيرًا ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل بذلك على خالقه: **﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾**، **﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾**، **﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾** إلى أمثال ذلك من الآيات التي تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه.

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية في الاستدلال، وملاءمتها لجميع العقول، كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾** فذكر أولا نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التي تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التي تحتاج في بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيرًا من المحالات فضلًا عن بطلان هذه الطريقة في نفسها(١).

ثانيًا: نقد استدلالهم بقصة الخليل:

لقد أخطأ كثير من المتكلمين حين قالوا: إن هذه الطريقة في الاستدلال هي التي سلكها الخليل في قوله تعالى: **﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾** وتأولوا الأفول بالحركة، وقالوا: (إن إبراهيم) قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها.

لأن كل متحرك محدث، والمحدث لا يصلح أن يكون ربًا.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦- ٨٢- ٩٦.

والرازي قد ذكر الاستدلال بهذه الآية في كثير من كتبه[١]، وفسر الأفول بالحركة في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب ٤ - ٧٧».

وأشار إليها الغزالي من قبل في «القسطاس المستقيم»، وسماها «الميزان الأوسط»[٢] كما أشار إليها ابن رشد في «مناهج الأدلة»[٣]، وابن حزم في «الفصل»[٤]، وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء.

ويقول «ابن تيمية» إن هذه الطريقة أخذها المتكلمون عن «بشر بن غياث المريسي» ثم جاء «ابن سينا» وأتباعه فبنوا طريقتهم في الآية على مذهب هؤلاء، وفسر الأفول بالإمكان، وجعل كل ما سوى الله ممكنًا، واستدلوا بالممكن على الواجب، بينما فسر الرازي وأتباعه الأفول بالحركة، وجعلوا الحركة دليل الحدوث، والكواكب متحركة فلا تصلح أن تكون ربًا.

هكذا كان موقف الفلاسفة والمتكلمين من قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾.

ولقد حاد هؤلاء وأولئك عن جادة الصواب في هذه الآية لأمور كثيرة منها:

أولًا: أن هذا افتراء ظاهر على لغة العرب، فمن المعلوم لكل متأمل في كتب اللغة أن الأفول ليس هو الإمكان ولا هو حركة، سواء كانت هذه الحركة مكانية كالانتقال من مكان إلى مكان، أو حركة في الكم كالنمو، أو حركة في الكيف كالاسوداد والابيضاض، وليس هو التغير أيضًا، فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلًا، ولا يقال للمصلي والماشي: آفل، ما دام متحركًا في مشيه وصلاته.

وإنما المعروف في كتاب الله أن «أفل» بمعنى غاب واحتجب، وأفلت الشمس تأفل وتأفل أفولًا أي غابت.

ثانيًا: أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفي

---

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦١.

(٢) القسطاس المستقيم ٢٨، ٢٩.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة ص ١٤٠.

(٤) تفسير الجصاص ٣- ٣.

الربوبية، ولو كان يقصد ذلك، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلًا على ما أراد، لأن الكواكب والشمس والقمر كانت تتحرك في بزوغها، وهذا التحرك هو ما يسمونه بالتغير، فلو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفي الربوبية، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها، وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلى مغربها، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها.

ثالثًا: «إبراهيم» لم يستدل بالآية على إثبات الصانع، بل كان يستدل بها على نفي الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله، لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ولكن كانوا يشركون في عبادته غيره، فقوله: (هذا ربي) سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك، لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلي صانع العالم؛ لأن قومه كانوا مقرين بذلك، فهم لم ينكروا صانع العالم، وإنما أشركوا في عبادته غيره من الأصنام والأوثان والكواكب، و «إبراهيم» يستدل بمغيب هذه الكواكب على عدم صلاحيتها للعبادة؛ لأن الذي يستحق العبادة لا ينبغي أن يغيب عن عين عابده، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيب عن أعين العابدين لها، فقول إبراهيم: (لا أحب الأفلين) كلام واضح في دلالته على أن الأفل الذي يغيب عن عابده لحظة ما يكون في هذه اللحظة غائبًا ومحتجبًا، فلا يكون معبودًا في هذه اللحظة لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده، أو يرى أثره فيتقرب إليه ويستعين به، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيب عن خاطره في جميع الأوقات، فإذا ما غاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا، فضلًا عن أن يدبر شئون عابده، ولهذا قال لهم «إبراهيم» في مناظرته: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾.

فهو يبين لهم أن الذي يستحق العبادة ويستعان به عند نزول المصائب لا يأفل ولا يغيب.

فهذه هي طريقة الخليل في نفي ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله، لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود، فلا ينقطع إحساس عابده به، وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون في تأويل الأفول بالحركة.

رابعًا: تأويل «ابن سينا» للأفول بالإمكان يجعل الاستدلال بالآية أكثر فسادًا من قول المتكلمين، لأنه فسر الأفول بالإمكان، وجعل كل ما سوى الله ممكنًا لم يزل، فيكون أفول الشمس والقمر والكواكب وصفًا لازمًا لها، أي أنها ممكنة لم تزل، بمعنى آفلة لم تزل، وقول إبراهيم يناقض ذلك لأنه بين أنها غابت وأفلت بعد أن لم تكن آفلة.

يقول ابن سينا في «الإشارات»: قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن إذا تذكرت ما قيل في شروط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجبًا، وتلوت قوله تعالى: ﴿**لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما»(١).

والعرب لم تسم كل موجود مخلوق آفلًا، ولا كل موجود بغيره آفلًا، ولا كل ممكن آفلا، فهذا افتراء ظاهر على اللغة.

وقصة «الخليل» حجة على «ابن سينا»، لأن «إبراهيم» لما رأى القمر بازغًا قال: (هذا ربي) ، ثم أفل القمر، فقال: لا أحب الأفلين. وكذلك الشمس، فلما أفلت قال: ﴿**لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ**﴾، فتبين من ذلك أن هذه الكواكب أفلت بعد أن لم تكن أفلة، وابن سينا يفسر الأفول بالإمكان، ويجعل الإمكان وصفًا لازمًا لها لا يحدث لها بعد أن لم تكن، «وإبراهيم» لم يرفض عبادتها ولم ينف حبها إلا لأفولها بعد أن كانت. فما استدل به ابن سينا، يناقض ما استدل به إبراهيم.

ويعجب «ابن تيمية» من الرازي حين يذكر في تفسيره «مفاتيح الغيب ٤/ ٧٧» هذا الرأي، ويقول: إنه قول المحققين، فإن استعارة «ابن سينا» لفظ الهوى والحظيرة، لا يوجب تبديل اللغة، وإذا اصطلح هؤلاء على استعمال معين للفظ،

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٣/ ١٠٢، ١٠٣.

فإن هذا لا يوجب حمل اللغة عليه ولا أن يتأول عليه كتاب الله(١).

ثالثًا: نقد طريقتهم في التنزيه:

تفرع عن طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم في تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفي الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التي هي الصفات، فيجب أن يكون الرب منزهًا عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفي جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم في تفصيل القول في ذلك، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعري والباقلاني.

وهذا المنهج في التنزيه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقًا بنفي الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزهنا الرب عن شيء من النقائص مطلقًا، لأن نفاة الصفات لا بد أن يثبتوا شيئًا ولو صفة الوجود، فلو جعلنا تنزيه الرب معلقًا بنفي الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول في صفة الوجود التي يثبتونها نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفي الجسمية لا يصح أن يكون سببًا يناط به تنزيه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم؛ لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهي موجودة في المعنى الذي تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلو؛ لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم: إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم، لأن من حق مثبتي الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواء

(١) انظر في موقف ابن تيمية من الاستدلال بهذه الآية: العقل والنقل ١/ ٥٦- ٦٣، ص ١٩٣- ١٩٩، هـ ٤ ص ١٧٢ ومواضع أخرى منه. منهاج السنة النبوية ١/ ١٤١، ١٤٢ شرح حديث النزول ١٦٢- ١٦٣ مجموع فتاوى ابن تيمية «الرياض» ٥/ ٥٤، بغية المرتاد ٧١- ٧٢ ضمن الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى ط الكردي ١٣٢٨ هـ.

والعلو يجوز أن يتصف بهما ما ليس بجسم أيضًا.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم: وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضًا.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضًا، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى في عرفكم أبعاضًا.

والمعتزلة حين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلزام؛ لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور حيًا عليمًا قادرًا إلا جسمًا. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسمًا، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا: نحن نثبت موصوفًا بهذه الصفات ليس جسمًا.

ولا بد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلًا صانعًا للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول: إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسمًا، يقول «ابن تيمية»: «فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئًا منها؛ لأن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم؛ لأنه لا بد أن يثبت شيئًا يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه»(١).

فمثل هذه الطريقة في التنزيه لا تفيد شيئًا فيه.

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف في لغة المتقدمين وأدخلوا في مسمياته أمورًا لم تكن معروفة بينهم في مسمى الجسم.

فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزه عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك، فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة، أي من المادة والصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال: إنه المراد عند العرب، فقد أخطأ في ذلك، ومن نفى هذا التركيب عن الله، فقد أصاب في النفي لكن أخطأ في التسمية،

---

(١) العقل والنقل ١/ ٧٤.

وينبغي أن يستعمل في ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصًّا في بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون له ما تجوز رؤيته.

يقول ابن تيمية: «ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته في الآخرة كما أخبر بذلك في كتابه، فإذا سموا هذه المعاني تجسيمًا، فلا ينبغي أن نترك ما أخبر الله به عن نفسه في كتابه ونذهب إلى تأويلها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة»(١).

والواجب في ذلك أن نفصل ما في لفظ الجسم من إجمال وإبهام؛ ففي الصحاح للجوهري:

قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعي: الجسمان والجثمان: الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أي ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد في القرآن في موضعين:

الأول: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧].

الثاني: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡ﴾ [المنافقون: ٤].

وفي هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئًا من هذا المعنى الذي أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، وعلى من أراد البيان في ذلك أن يسأل هؤلاء.

ماذا تعنون بالجسم؟ فإذا أرادوا به معنى فاسدًا، وجب أن ينزه الله عنه.

---

(١) انظر نقد ابن تيمية لهذه الألفاظ المجملة: الكلمات النقليات مخطوط ص ٣٠، ٣١ مجموع الفتاوى ٥/ ٦٤، ٢٧٦، ٢٩٨- ٣٠٠، العقيدة الحموية، ٤٥٨ من مجموع الرسائل الكبرى سورة الإخلاص ٦٨- ٧٨ ط المنيرية نقض المنطق ١٢٥، منهاج السنة ٢- ١٤٥، ٤٢١، ٤٢٥ الفرقان بين الحق والباطل ١٢٦.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به في الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفي هذه المعاني الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفي في ذلك أن يُقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة في التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام في استعمالات الألفاظ في غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعاني في مسميات الجسم ولم يعتبروها، بل إثبات هذه المعاني اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ في اللغة عند إطلاقه وقفًا على طائفة معينة، أو ما لا يعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضًا أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحي هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به.

وفضلًا عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا في منهجهم في التنزيه بين التشبيه والتعطيل.

فهم وقعوا في التشبيه أولًا، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطلوا- ثانيًا- بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم في النفي.

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفي، فشبهوه بالمعدومات التي لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ في التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا في ذلك منهجًا علميًا وعقليًا، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شيء من المحدثات، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد، فالعالم موجود، والله موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقة الوجود، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كليًّا مشتركًا هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيل: موجود- على شيء ما- وقيل على شيء آخر: موجود، فوجود كل

منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة، مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده في المعنى المراد ليس الاشتراك اللفظي الذي تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل في حقه قياس التمثيل أو الشمول، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى المراد.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات، فأسماؤه وصفاته إذا أضيفت إليه فهي مختصة به، لا يشاركه فيها غيره، وكذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم، فهي مختصة بهم، ويلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة- بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمى نفسه رءوفًا رحيمًا، وسمى نبيه محمدًا ﷺ: **﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾** ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل للإنسان سمعًا وبصرًا وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات في الخالق كحقيقتها في المخلوق، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالًا ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء في ذاته، وكذلك الأمر في صفاته فهو ليس كمثله شيء فيها.

أما إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرد عن التقييد والإضافة، فحينئذ لا يكون له وجود إلا في الأذهان، ولا تحقق له في الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين.

ولا بد من هذا في جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود في الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا منهج سلكه «ابن تيمية» في نقده لطريقة المتكلمين في التنزيه، إثبات بلا

تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفي مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة في المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذي نفاه هؤلاء بناء على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيهًا أو تجسيمًا نوع من التمويه والتلبيس. ويقول ابن تيمية: «وبهذه الطريقة في التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقي حائرًا بين النفي والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفي الصفات الإلهية ويتأولها حرصًا منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضًا أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقه، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ثم يلخص «ابن تيمية» نقده لمسالك المتكلمين في التنزيه في قوله بأن هذه الطريقة لا يقرها عقل ولا دين للأمور الآتية:

أولًا: أن هذه الطريقة قائمة على النفي المحض والسلب التام، والنفي المحض عدم محض ليس فيه شيء من الكمال حتى يكون مدحًا يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفي المتضمن للإثبات، ولم يوصف في كتاب بنفي محض إطلاقًا، لأن النفي إذا لم يتضمن إثباتًا فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمن للإثبات الذي فيه كمال يوصف به كقول تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾.

ومعلوم أن نفي السنة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يؤده حفظهما يتضمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك في جميع موارد النفي التي وصف بها، وجدت كل نفي يستلزم إثباتًا لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزهوه بطريقتهم في النفي والسلب، فلم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا، بل لا موجودًا إلا في الأذهان.

ثانيًا: أنهم اعتمدوا في تنزيههم على مجرد نفي التشبيه، والاعتماد في ذلك على مجرد نفي التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يلزم من الاشتراك أو المشابهة المماثلة في حقيقة المعنى المشترك بينهما، ولو اعتمدوا في تنزيه الله على نفي النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب؛ لأنَّ هذه طريقة عقلية وشرعية معًا، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفي المماثلة في ذلك، وهذا هو حقيقة التنزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالثًا: هذه الطريقة في التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد في أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره(١).

وبنى «المعتزلة» مذهبهم في نفي الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة، للزم من ذلك أن تشاركه هذه الصفات في القدم، والقديم عندهم لا يكون إلا واحدًا، وكما عبر الفلاسفة بالواجب لا يكون إلا واحدًا وكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحدًا.

رابعًا: نقد مذهبهم في التوحيد:

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وحدة الذات:

فقالوا: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضي الكثرة في القدماء، فأرجعوا جميع

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ٢٥- ٧٤، مجموع الفتاوى ٥- ٤٢٥، شرح حديث النزول ٦٥ منهاج السنة ٢- ٤٤٣ ط. د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣- ٣١.

الصفات إلى صفتي العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا: إن صفاته عين ذاته أو هي أحوال له[١].

وفسروا لفظ الأحد في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بأن الأحد هو الذي لا صفة له ولا قسيم له في ذاته ولا جزء له[٢]، وحملوا هذا اللفظ على معانٍ مجملة وقالوا: إن هذا معنى لفظ الأحد في لغة العرب، ومعلوم أن القرآن قد استغنى عن هذه المعاني بوصفه تعالى بأنه: (أحد، صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد).

ولا يوجد في كلام العرب مطلقًا أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحدًا أو واحدًا سواء في النفي أو الإثبات.

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها، والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة في الخطاب.

وفي القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾، ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾، ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾، ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا يطلق على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه في النفي أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤًا لله.

---

(١) الشهرستاني الملل والنحل ١ - ٦٤، ٧٠ - ٧٣، ٩٧ - ١١٣، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦ م.

(٢) انظر في تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ١٦ - ١٨.

وكذلك قوله: ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾، ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملًا إلا فيما ينقسم ولا يتصف، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ حتى يقال: ﴿لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربي ما لم يوجد.

يقول ابن تيمية: «إن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات؛ بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلًا، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم به في غير ما يسميه هؤلاء جسمًا، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا[١]».

النوع الثاني: توحيد الصفات:

وهو قولهم: لا شبيه له في صفة من صفاته، وقد أدرجوا في مسمى هذا النوع من التوحيد نفي الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبهًا، وزاد بعضهم: فلم يصفه لا بنفي ولا إثبات، فشبهوه بالممتنع والمعدوم.

ويذهب «ابن تيمية» إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديمًا مماثلًا في صفة من صفاته، أو قال: إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئًا من مخلوقاته فإنما يشبهه في بعض الأمور وليس على وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلًا أن يكون له مثل في مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

ثم من المعلوم أن كل موجودين لا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود مثلًا والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفي ذلك القدر من المشابهة يؤدي إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلا بد من إثبات خصائص الربوبية في كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية، فنثبت له صفاته على وجه لائق به،

---

(١) ابن تيمية: العقل والنقل ١- ٦٤- ٦٦.

لأنه ليس كمثله شيء، ولما لم يكن في إثبات ذاته مماثلة بينهما وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس في إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث: توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد في أفعاله لا شريك له فيها، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذي قرره الجويني على النحو التالي:

«لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضًا لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهًا لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذي نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره[1].

وهذا الدليل هو المذكور في جميع كتب علم الكلام، والمعتمد عند جميعهم في الاستدلال على الوحدانية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فقالوا: إن هذا دليل التمانع.

و«ابن تيمية» يوافق المتكلمين على أن الدليل المذكور دليل عقلي، وبرهان تام

---

(١) الجويني. الشامل في أصول الدين، كتاب التوحيد ٣٥٢ ط الأولى. تحقيق د. علي سامي النشار وآخرون.

على امتناع صدور العالم على فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفي الكثرة في الألوهية ونفي أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذي سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي ذكره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطلوب الآية هو: الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم، لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد تعرض لنقد هذا الدليل في «مناهج الأدلة» وبين أن الدليل الذي تؤدي إليه الآية غير الدليل الذي استنتجه المتكلمون منها، وبين أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكن «ابن رشد» لم ينتبه إلى الفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب دليل التمانع وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذن هناك إله واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذي يستدل عليه بدليل التمانع وبين توحيد الألوهية الذي سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة في مذهب «ابن تيمية» فهو يفرق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفًا لدى مشركي العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيء وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك في كثير من الآيات **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾**، **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾** بل عامة من أشرك مع الله غيره في عبادته كان يعترف بأن

معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون في تلبيتهم: «لبيك لا شريك لك، إلَّا شريكا هو لك، تملكه وما ملك». وإنما كان الشرك الذي وقع في العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذي جاءت لأجله الرسل، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثاني: توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن للنوع الأول، فكل توحيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفي هذا النوع يتحقق قول المسلم: «لا إله إلا الله»، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحدًا، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم ينتبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل فالأول كما في سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه ولقد استغنى بها القرآن. عن هذه الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة التي استعملها المتكلمون.

والثاني كما في سورة «الكافرون» فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة «الإخلاص» تعدل ثلث القرآن؛ لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه، وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا في دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هي القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجئوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة في الآية الكريمة: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾** وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى إله، وتوحيد الألوهية هو

الذي جاءت لإقراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهذا لب التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى: **﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾**، **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾** وكان كل رسول يوجه هذا النداء إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره.

والشرك الذي وقع في هذا النوع هو الذي سيقت الآية لإبطاله، وهو الذي تبرأ منه «إبراهيم»- عليه السلام- حين قال لقومه: **﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾**.

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافيًا في الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين ولخرجوا بإقرارهم، بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهم لم ينكروا على «محمد» دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة إلهًا واحدًا، وكان الرسول ﷺ يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، ولم يقل أمرت أن أقاتلهم حتى يقروا برب واحد.

وأدلة المتكلمين على الوحدانية لا ترقى بحال إلى تقرير هذا النوع الذي هو مناط الإيمان بالله، والذي هو غاية التوحيد الذي أراده الله ورسوله[1].

* * *

(١) انظر في ذلك منهاج السنة ٢/ ٦٢- ٧٢ ط بولاق، الرسالة التدمرية ٩٠، ١٠٨ العقل والنقل ١/ ٦٣، ٦٤ ط الفقي، ٤/ ٣١٨- ٣٢٧، مخطوط بدار الكتب برقم ٨١٧ عقائد تيمور.

خامسًا: الأصول التاريخية لمقالات المتكلمين في الإلهيات:

كثيرًا ما ينبهنا «ابن تيمية» إلى أن مقالات المتكلمين في الإلهيات مبتدعة بعد عصر الصحابة والتابعين، وكثيرًا ما ذمَّ السلف علم الكلام لما فيه من الابتداع، وكثيرًا ما يعتبر «ابن تيمية» شخصيات مثل «الجعد بن درهم»، و«الجهم بن صفوان»، و«بشر بن غياث المريسي»، و«معبد الجهني»، و«غيلان الدمشقي» رؤوس البدع وأصحاب الأقوال المنكرة في أصول العقائد.

فإلى معبد الجهني ترجع مقالة القدر وإنكاره، وقد أخذها عن رجل نصراني بالعراق أسلم ثم تنصر يقال له سوسيه[١] ويقول «ابن نباته»: إن هذا الرجل كان مسيحيًا فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين، ولما تم له غرضه تنصر ثانية[٢]، ثم أخذ هذه المقالة غيلان الدمشقي عن معبد، وانتشرت بسببه بين المسلمين، وكانت أول بدعة ظهرت في الإسلام، إذ حدثت في خلافة ابن الزبير بعد موت معاوية ثم انتشرت هذه المقالة بعد ذلك في الحجاز والشام والعراق والبصرة، وخاصة بين المعتزلة، الذين عمدوا إلى تأويل الآيات التي تتحدث عن القدر والقضاء الأزلي.

أما «الجهم بن صفوان» و «الجعد بن درهم» فإليهما ترجع مقالة النفي والتعطيل في الإسلام، فالجعد هو أول من قال بخلق القرآن ونفي الصفات، ولما شاعت عنه هذه المقالة ضحى به «خالد بن عبد الله القسري بواسط، وقال للناس: ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ «إبراهيم» خليلًا ولم يكلم موسى تكليمًا، تعالى الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا، ثم نزل فذبحه يوم النحر.

والجعد قد أخذ هذه المقالة عن «أبان بن سمعان» وأخذها أبان عن «طالوت» ابن أخت «لبيد بن الأعصم» ولبيد هذا هو الذي كان ساحرًا في زمن الرسول، وكان

---

(١) يكتب هذا الاسم أحيانًا سيوسيوية أو سنسويه أو سويس، الإبانة لابن بطة ١١ - ٢٢٣ مخطوط رقم ١٨١ عقائد.

(٢) ابن نباته: سرح العيون ٨٣ - ٨٥ ط بولاق ١٢٧٨ هـ.

قد أخذ هذه المقالة عن يهود اليمن.

ويقول ابن كثير: إن لبيد بن الأعصم هو أول من قال بخلق القرآن، وأخذها عنه ابن أخته طالوت، وهو أول من صنف في ذلك، وكان طالوت هذا زنديقًا، فأفشى الزندقة في الإسلام(١).

ومن ناحية أخرى فإن «الجعد بن درهم» كان من أهل حران، وحران هي موطن الصابئة بقايا أهل دين النمروذ والكنعانيين، ومذهب هؤلاء في الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية، أو مركب منهما، فأخذ الجعد عنهم مذهبه في النفي، كما أخذ عن طالوت ولبيد مذهبه في خلق القرآن.

يقول ابن تيمية: «فهذا أصل مقالة النفي والتعطيل في الإسلام».

ثم نزل الجعد بلاد الكوفة فأخذ عنه الجهم بن صفوان مذهبه في النفي والتعطيل وخلق القرآن.

ويقول أحمد بن حنبل: «إن الجهم قد أخذ هذه المقالة أيضًا عن طريق السمنية الهنود الذين لا يؤمنون إلا بالحسيات، ثم أظهر الجهم هذا المذهب في أواخر عهد الأمويين بخراسان وترمذ ببلاد المشرق، ولهذا كان علماء أهل المشرق أعلم بمذهب الجهم من علماء الحجاز حتى قال عبد الله بن المبارك: «إنا لنحكي كلام اليهود ولا نحكي كلام الجهمية»(٢).

ولما نظر المتأخرون في هذا الكلام وجدوه على خلاف مذهب السلف، فظنوا أن السلف قد توقفوا عن الكلام في ذلك، ثم قالوا بأن طريقة علماء الكلام أعلم وأحكم لقولهم بالتأويل، وبات موقف السلف أسلم لقولهم بالتوقف.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ٣٥٠.

(٢) لا يكاد يخلو كتاب لابن تيمية إلا وتعرض فيه لأصل هذه المقالة، وانظر على الخصوص مجموعة الرسائل الكبرى «العقيدة الحموية» ١/ ٢٤٢- ٤٣٠، رسالة الفرقان بين الحق والباطل ١٢٢، مجموع فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٠- ٢٤، ١٤/ ٣٥١، سورة الإخلاص ٦٣. وانظر أيضا التبصير في الدين للإسفرائيني ٢٨، ٦٩ ط الخانجي ١٩٥٥م. الشريعة للآجري ٢٤٢، تاريخ الطبري ٨/ ٢٨٥، الخطط للمقريزي ٢/ ٣٥٧.

وهذه الدعوى قامت على أساس أن طريقة السلف إنما هي الإيمان بألفاظ القرآن من غير فقه لها ولا تدبر لمعناها، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص وفهمها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

وقد أخطأ أصحاب هذه المقالة مرتين: أخطئوا حين ظنوا أن طريقة السلف هي التوقف عن فهم معنى الآية، فحكموا عليهم بالجهل وإن كانوا قد وضعوا هذا الحكم القاسي في ألفاظ يظنها الناس صفة مدح، حيث قالوا: إن طريقتهم أسلم، وأخطئوا حين قالوا: إن طريقة الخلف أعلم وأحكم.

والحقيقة أنها لا تمتاز بعلم ولا حكمة بل هي مبنية على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ضللوا بها الناس[١]، ولو علموا أصول هذه التأويلات لما مدحوها بعلم ولا بحكمة فهم قد أخذوها عن اليهود وصابئة حران.

ولهذا لم تحدث هذه التأويلات في جملتها إلا بعيدًا عن مدينة الرسول لاعتصامها بالكتاب والسنة، فالكوفة خرج منها التشيع والإرجاء، ثم انتشر بعد ذلك في سائر الأمصار، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد.

ولما تولى المأمون الخلافة وكانت ميوله نحو أهل المشرق قوي به أتباع الجهم وتلقى عنهم ما تلقاه من أصول المذهب، ودعا الناس إلى عقيدتهم وحملهم بالقوة على القول بخلق القرآن، وكتب إلى الناس ببغداد وهو بالثغر (بطرسوس التي ببلده سيس) سنة ٢١٨ هجرية يدعوهم إلى القول بخلق القرآن، وكتب إلى نائبه إسحق ابن إبراهيم بن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى ذلك، وأن يعزل من منصبه، وأن ترد شهادته، وكتب قاضيهم أحمد بن أبي دؤاود على ستارة الكعبة: ليس كمثله شيء وهو العزيز الحكيم»، ولم يكتب: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

ثم كتب لهذا المذهب الذيوع والانتشار بسبب «بشر بن غياث المريسي» الذي أظهر هذه المقالة فيما بعد، وتأول عليها كل آيات الصفات؛ مثل آيات الوجه واليدين والمجيء والإتيان والاستواء والعلو، كما تسربت هذه التأويلات إلى كتب

---

(١) مجموع الفتاوى ٥ - ٨، ١٠٨.

التفسير التي بأيدي المسلمين إلى اليوم، كما تسربت إلى كتب أهل الكلام مثل كتب الرازي وخاصة «أساس التقديس»، و«فيصل التفرقة»، و«إلجام العوام» للغزالي، ومثل «الإرشاد» و«الشامل» للجويني، وهذه التأويلات موجودة أيضًا عند «الجُبائي» من المعتزلة، و«ابن عقيل» و«ابن فورك» و«ابن الجوزي»، وكل هؤلاء تناقلوا هذه التأويلات خلفًا عن سلف ولم يتنبهوا إلى أصلها التاريخي.

يقول ابن تيمية: «فهذه أسانيد الجهم ترجع كلها إلى اليهود والصابئة المشركين، والفلاسفة الضالون هم: إما من الصابئة وإما من المشركين، ثم لما عربت الكتب الرومية في حدود المائة الثانية، زاد البلاءُ مع ما ألقى الشيطان سلفًا في قلوب هؤُلاءِ الضَّلال ابتداء، ولما علم الناس حقيقة قولهم نفروا منهم. ومن الشام خرج الناصبة «فرقة ناصبت العداءَ لآل البيت، وهم على عكس غلاة الشيعة»، ومن خرسان خرج التجهم وهو شرع البدع في أُمور العقائد، وكان ظهور هذه البدع بحسب البعد عن دار النبوة وتأخر العصر عن زمن الرسول وصحابته[1].

هذه هي الأُصول التاريخية لمشكلة التأويل كما وضحها «ابن تيمية» ونستطيع أن نوجز أسباب ما أسماه «روافد الإلحاد والزندقة التي نجم عنها القول بالتأويل» في النقاط التالية:

١- الدور الذي قام به بعض الشخصيات ممن كان لهم أهداف خاصة في تفرقة صفوف المسلمين- كما أجمع على ذلك كل من تحدث عنهم- من أمثال الجعد ابن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقي.

٢- حركة الترجمة، وما أفسحه المأمون لها من مكانة تسابق إليها صابئة المسيحية من أهل المشرق، مع انتصار لمذهب الجهم في خلق القرآن، فلقد ساعد ذلك على انتشار الآراء المبتدعة وعلى الترويج لها وحملت عليها آيات القرآن تعسفًا بدعوى التأويل.

٣- ثم تلى ذلك حركة المزج بين الفلسفة والدين وجهد الفلاسفة المسلمون

---

(١) ابن تيمية. صحة أصول مذهب أهل المدينة ط الإمام بدون تاريخ.

أنفسهم أن يلبسوا معاني اليونان ألفاظًا إسلامية، موهوا بها على الناس، وأحسن الناس الظنَّ بما كتبه «الفارابي» و«ابن سينا» و«الطوسي» وأخذوا بآرائه في أُصول العقائد، وحملوا ألفاظ القرآن على اصطلاحات هؤُلاء.

٤- وبين هؤُلاء وأُولئك تسربت مقالات الباطنية والقرامطة- والإسماعيلية، وانتشرت بين رجالات التصوف وظهر القول بالظاهر، والباطن، واستعمل الرمز في تأويل القرآن، وبينما تأول الباطنية النصوص في ضوء قولهم بالإمام المعصوم أخذ القرامطة في تأويل الأمر والنهي بغية إبطال الشريعة وتحلل الناس منها.

٥- ثم هناك العامل المذهبي الذي لم يخل منه شخص من علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفية، فالكل ينتصر لمذهبه ويتعصب له، وظهر أثر ذلك واضحًا في تأويل آيات القرآن كل حسب مذهبه حتى لقد كفَّر بعضهم بعضًا(١).

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نفسر موقف «ابن تيمية» من الفرق المختلفة، ولماذا يفضل دائمًا تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث عن الصفات، ولماذا يفضل تسمية الأشاعرة بالجهمية عندما يتحدث عن أفعال العباد أو الجبر والاختيار، ولماذا يفضل أن يطلق على الفارابي وابن سينا أنباط الروم والفرس أو أفراخ الصابئة.

لقد وضع «ابن تيمية» نصب عينيه الأُصول التاريخية لمقالة كل فرقة، وبين أن السبب الذي من أجله تدعي هذه الفرق أو تلك- الاضطرار إلى التأويل كان سببًا خارجًا عن الإسلام وظنه هؤُلاء ضرورة عقلية، ولكنها في حقيقتها عند التفصيل ليست إلا أوهامًا وظنونًا كاذبة وتخييلًا على عقول الناس، ولإيمان «ابن تيمية» بأن ظاهر القرآن لابد أن يكون كباطنه سليمًا من التناقض، فقد كرّس حياته دفاعًا عن قضية التأويل.

وكان له مع كل فرقة موقف فيما تدعيه من القول بالتأويل ليبين لها أنه لا ضرورة إلى التأويل ولا حاجة إلى القول بأن ظاهر القرآن كفر وضلال، ولم يعبأ في موقفه

---

(١) مجموع الرسائل الكبرى "العقيدة الحموية" ١- ٤٣٥- ٤٣٧.

مع هؤُلاء جميعًا بشهرة عالم أو مكانة فيلسوف، لأنه لم يكن ممن يعرفون الحق بالرجال، بل جعل رائده في كل هذه المواقف هو الحق، ولا عليه بعد ذلك أن وجده عند عدوه ما دام حقًا، كما لم تحل شهرة عالم ومكانته بين الناس دون أن يكشف له «ابن تيمية» عن حقيقة رأْيه ويبين ما فيه من باطل، ولم يتردد يومًا ما في القول بأن هذا الرأْي فاسد رغم مكانة صاحبه في الدولة وبين المسلمين.

وسأُحاول أن أُتابع «ابن تيمية» في مواقفه من الفرق التي جمعها القول بالتأْويل، وإن اختلفت بعد ذلك في المصدر الذي اضطرها إلى هذا الرأْي أو ذاك في تأويل الآية لنرى هل كان التأويل عندها لخدمة نص قرآني أم كان لخدمة فكرة أو مذهب معين؟ وهل كان صحيحًا ما ادعاه هؤُلاء أن العقول تعارض ما جاءَ به الرسول؟ أم هو تلبيس وتدليس في استعمال الألفاظ؟ وهل يوجد معقول صريح خالفه منقول صحيح؟.



الفصل الرابع

التأويل عند الإمام الغزالي

يعتبر «أبو حامد الغزالي» أول من تكلم من الأشاعرة عن التأويل بشكل منظم، ولعله أول من وضع قانونًا للتأويل- فيما أعلم- ثم جاءَ الرازي ففصّل ما أجمله الغزالي وشرحه.

ولقد تكلم «الغزالي» عن التأويل في مواضع كثيرة من كتبه، لكن أهمها بالطبع هو رسالته «قانون التأويل»، و«فيصل التفرقة» و«إلجام العوام» وكل كتاب من هذه الكتب الثلاثة لا يعبر منفردًا عن مذهب الغزالي كاملًا في التأويل- بل كل منها يعبر عن نقطة هامة ولكي تكتمل معالم مذهبه، لابد من الإلمام بما في كتبه الثلاثة ليتضح منهج الغزالي في التأويل.

ونحب أن ننبه سلفًا أن موقف الغزالي في «قانون التأويل» و«فيصل التفرقة» غيره في «إلجام العوام». ففي «قانون التفرقة» قسم الخائضين في هذا الفن إلى خمس فرق يختلف موقف كل فرقة من النصوص بحسب موقفها من الشرع والعقل.

الفرقة الأُولى: هي التي جردت نفسها للنظر في المنقول، قانعة بما سبق إلى أفهامها من الظواهر، مصدقة به على الوجه الذي سبق إلى أفهامها، وليس على الوجه المراد، وإذا قيل لهم: إن الظاهر على هذا النحو يقتضي التناقض ولابد من التأويل، كفوا أنفسهم وامتنعوا عن الخوض فيه.

الفرقة الثانية: وهي التي وقفت على النقيض من سابقتها، فصرفت اهتمامها إلى المعقول ولم تكترث بالمنقول، وإذا عارض معقولهم منقولًا ذهبوا إلى أن ذلك من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الثالثة: وهي التي جعلت المعقول أصلًا وطال بحثهم عنه، فضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم من المنقول شيءٌ يعارض المعقول، ولذلك لم يقعوا في غمرة الإشكال، إلا أنهم جحدوا ما يخالف ما لديهم من المنقول من ظواهر الشرع.

الفرقة الرابعة: وهي التي جعلت المنقول أصلًا، وطال بحثهم فيه، وانصرفوا إلى المعقول ولم تكثرت بالمنقول وإذا عارض معقولهم منقول ذهبوا إلى أن ذلك المنقول من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الخامسة: وهي التي توسطت في البحث فجمعت بين المعقول والمنقول، وجعلت كلًّا منهما أصلًا مستقلًا لا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر، لأنه إذا كان الشرع قول الصادق، فإن العقل هو الذي شهد بصدق الشرع، فلا يمكن القول بكذبه، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف الشرع، ولولا صدق العقل لما عرف النبي من المتنبي، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟!

و«الغزالي» يعتبير أن الفرقة الخامسة هي التي أصابت الحق فيما ذهبت إليه، حيث جمعت بين المعقول والمنقول، لكنه لم يلبث أن ذهب إلى تفضيل العقل على الشرع وجعله حاكمًا لا يكذب قط، لأن به ثبت الشرع، وإذا عرض موقف شبهة على المتأول ولم يبين له الحق فيه- وذلك لابد أن يعرض- «فعليه في ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلا، إذ به عرفنا الشرع؛ وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟! والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع».

فالأصل الذي بني عليه «الغزالي» قانونه في التأويل هو أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقل فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلًا، وهذا الأصل هو الذي بنى عليه «الرازي» قانونه في التأويل أيضًا.

ولابد أن نضع أمامنا الملاحظات الآتية على هذا القانون:

أولًا: أن الغزالي قد اعتبر العقل أصلًا للنقل، فلا ينبغي أن يكذب العقل قط وإذا عارضه منقول فلابد أن يصار فيه إلى التأويل.

ثانيًا: بعد أن قال بأن الفرقة الخامسة هي أفضل الفرق عنده، رجع فقال بأن العقل يجب أن يكون مقدمًا على النقل إذا اضطربت الأُمور على المتأول، وحينئذ

فليس هناك جمع بين المعقول والمنقول، بل إن العقل هو المقدم قانونه.

ثالثًا: ما دام العقل عنده هو المقدم فيعود التقسيم بالفرقة الخامسة إلى الفرقة الثالثة التي جعلت المعقول أصلًا وتأولت عليه ظاهر الشرع.

فالعقل في مذهب الغزالي هو محور تفكيره في التأويل وأساس مذهبه، وبنى على موقفه من العقل مذهبه في الصفات.

ويذهب الغزالي إلى أن التأويل ضرورة لابد منها، وأكثر الناس تشددًا في ذلك هو «أحمد بن حنبل» وقد اضطر إلى التأويل في ثلاثة مواضع، ولم يذهب إلى التأويل في بقية الأخبار التي تعارض العقل لعدم علمه بالنظر العقلي، ولو أمعن «ابن حنبل» في النظر العقلي لوجد نفسه مضطرًا إلى التأويل في بقية المواضع إلا أنه لم تظهر له المحاولات العقلية التي تؤدي إليها الأخذ بظواهر هذه الأخبار لقلة درايته بالأُصول التي يمكن أن تعرضها المنقولات، هكذا يحدد «الغزالي» رأْيه في أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطر إلى مخالفة العقل.

ثم وضع منهجه في التأويل، وجعله خمس مراتب تتفق جميعها مع الأصل الذي اعتمده في قانون التأويل؛ من ضرورة تقديم العقل على النقل، لأنه قسم وجود الشيء إلى خمس درجات، وجعل كل درجة تختص بمرتبة من التأويل، فوجود الشيءِ إما أن يكون ذاتيًا، أو حسيًّا، أو خياليًّا، أو عقليًّا، أو شبهيًّا، وكل مرتبة من مراتب هذا الوجود يصح أن يحمل عليها درجة من التأويل.

المرتبة الأولى: وهو تحقق وجود الشيءِ خارجًا عن التصور العقلي. بمعنى أن يكون الشيءُ مستقلًا بوجوده في نفسه كإخبار الرسول عن العرش والكرسي، فهذه موجودات مستقلة في أنفسها سواءٌ أدركتها عقولنا أم لا.

المرتبة الثانية: الوجود الحسي: وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له في الخارج، فيكون وجود الشيءِ قاصرًا على الإدراك الحسي له، وحينئذ يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل. مثاله: قول الرسول ﷺ: «يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار» فمن قام عنده البرهان على أن

الموت عرض، وأن العرض لا ينقلب جسمًا، حمل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون متصورًا في حسهم فقط وليس في الخارج شيءٌ من ذلك.

المرتبة الثالثة: الوجود الخيالي: وهو انتزاع صورة خيالية من الواقع الحسي وتجريدها منه، وتمثلها في الخيال بعد غيبة الصورة الحسية عن الحاسة، ومثاله في التأويل قوله ﷺ: «كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءَتان». فهذا إنباءٌ عن تمثل الصورة في خياله؛ لأن وجود هذه الحالة سابق على وجود الرسول.

المرتبة الرابعة: الوجود العقلي: وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، ومثاله من التأويلات قوله ﷺ: «إن الله خمّر طينة آدم بيده». فمن قام عنده البرهان على استحالة أن يكون لله يد خارجية أو متخيلة، فإنه يثبت له تعالى يدًا روحانية عقلية، يعني يثبت اليد وروحها دون صورتها.

المرتبة الخامسة: الوجود الشبهي: وهو أن لا يكون للشيء وجود، أصلًا لا حسيًّا، ولا عقليًّا، ولا خياليًّا، ولا ذاتيًّا، وإنما يكون الموجود شيئًا يشبهه؛ كالغضب والرضى والمحبة، بالنسبة لله تعالى، فمن قام عنده البرهان على استحالة ذلك على الله تعالى، حمل الأخبار على صفة الإرادة.

هذا هو التأويل عند الغزالي بدرجاته الخمس وشروطها التي وضعها، ومن أهمها: أن يكون معه برهان قاطع على استحالة الظاهر، فمن تأول آية أو خبرًا على درجة من هذه الدرجات يكون مصدقًا به.

ويحكي الغزالي أن جميع الفرق الإسلامية متفقة على هذه الدرجات؛ لأنه ليس شيءٌ منها من حيز التكذيب، وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر، والذي يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل.

ثم يضع شرطين للتأويل:

الأول: أن لا يكفر أحد بالتأويل إلا إذا كان في أصل من أُصول العقائد.

الثاني: أن يكون معه برهان عقلي قاطع على التأويل، فمن ينكر حشر الأجساد أو يتأول أخبار المعاد، ليس معه دليل على ذلك، فينبغي أن يكفر به.

وإذا تركنا «الغزالي» لحظة، وذهبنا إلى علماء الكلام، لوجدنا أن كلًّا منهم يتأول الخبر أو الآية بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهر الآية، ثم يذهب فيه إلى التأويل، و«ابن سينا» الذي كفّره الغزالي يدعي أن لديه عقلًا قاطعًا أبطل ظاهر النص في أخبار المعاد، وجعلها محمولة على المعاد الروحاني.

ومن يتأول السمع والبصر، يدعي أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله، ومن ينكر الكلام والرؤْية يدعي أن عقله القاطع أحال ذلك على الله، فلابد من تأويل آياتها، وهذا شأن من ينكر المجيء والاستواء والنزول والعلو، فلا نجد مع أحدهم حجة إلا دعوى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله تعالى، وهم فيما بينهم لا يجمعهم جامع أو قانون واحد، بل ما أحاله هذا قطع بوجوبه ذاك.

والسؤال الآن: إذا كان بين علماء الكلام هذا الاختلاف والاضطراب فإلى عقل من يا ترى ينبغي أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم، إذا كان كل منهم يدعي أن عقله قاطع في برهانه؟

وما الأصل الذي يرجع إليه ذلك إذا كان حكم العقل لا يكذب قط وكلهم ذُو عقول؟

وإذا تأملنا الدرجات التي وضعها «الغزالي» للتأويل لا نجدها حاسمة، بل تتسع لتشمل كل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تأويلات، بل إن ما ذهب إليه «ابن سينا» في تأويل آيات المعاد، لا يخرج عن مرتبة الوجود العقلي الذي ذكره الغزالي في قانونه، وإذا استثنينا مرتبة الوجود الذاتي من مراتب الوجود التي ذكرها، لا نجد للآية مضمونا واقعيًا أو وجودًا خارجًا عن التصور العقلي. معنى ذلك أن مضمون الآية أو الخبر لا يكون له وجود إلا في التصور العقلي فقط، وهذا عين ما يقوله الفلاسفة من أن الظاهر ليس إلا تمثيلًا وتخييلًا على الناس.

ولو قارنا بين هذه الدرجات الخمس وبين ما قاله «ابن سينا» في رسالته

«الأضحوية»، لوجدنا شبهًا قويًا وعلاقة واضحة بينهما، لأن ما ذكره ابن سينا ينص صراحة على أن حقائق هذه الأخبار الغيبية لم يصرح بها للجمهور إلا في قالب التمثيل والتخييل، وهذا ما صرح به الغزالي في مراتب تأويله «فمن تأول آية أو خبرًا على درجة منها، كان مصدقًا بالخبر»، وكل هذه المراتب باستثناءِ الأولى منها لا تجعل لمضمون الآية وجودًا إلَّا على سبيل التمثيل والتخييل.

وإذا أضفنا هذا إلى ماسبق ذكره من موقف الغزالي، في «جواهر القرآن» و«مشكاة الأنوار» و«المضنون» و«معارج السالكين»، وما صرح به في هذه الكتب من معانٍ فلسفية تشكك لأجلها بعض الباحثين في نسبة هذه الكتب للغزالي، ألا يجوز لنا أن نعتبر قانون التأويل بشكله السابق تبريرًا منطقيًا لكل ما ذهب إليه الغزالي من آراء في كتبه المشكوك في صحتها؟

إن من يراجع كتب الغزالي ليرى ما فيها من إشارات متكررة وتلويحات خفية إلى المعاني التي يخفيها على غير أهلها، ليوقن تمامًا أن عند الغزالي جانبًا من الحقائق فضَّل أن يحتفظ بها لنفسه واعتبر إفشاءَه خطرًا على عقول الناس، «فليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى».

وعندما يتعرض للكلام عن الظاهر والباطن نجده يكف لسانه عن الخوض في ذلك «... لأن هذا يحرك عندي خطبًا عظيمًا ويجر إلى علوم المكاشفة»[١].

كل هذه الإشارات مع كثرتها في كتب الغزالي تجعل قارئه يقف متسائلًا هل تعتبر الحقيقة في نظر الغزالي ذات وجهين.

الأول: ما صرح به في كتبه، وهو الوجه الذي لا يرى بأسًا من التصريح به للجمهور، وهذا ما يطالعنا به الغزالي في عامة كتبه، التي لم تخل من الإشارة إلى أن هناك وجهًا آخر.

الثاني: الوجه الذي احتفظ به الغزالي لنفسه وضنَّ به على غير أهله وكان يشير إليه بين الحين والآخر.

---

(١) إحياء علوم الدين ١ - ١٧٠/ ١٧٥ ط الشعب.

إن هذا الازدواج في مذهب الغزالي جعل «ابن تيمية» متشددًا في موقفه منه، فيقول في مواضع كثيرة من كتبه: بأن الغزالي كان يرى ما أودعه في كتبه المضنون بها على غير أهلها، وأن بعض كتبه فيها ما يصدق ذلك، وأن عنده من المعاني الباطنية ما يوجب التصديق به في كتبه كـ «المشكاة» و«جواهر القرآن».

وقانونه في التأويل عند تأمله لا يخرج عما قاله في كتبه الأخرى، بل هو تبرير لها.

وإذا تركنا الغزالي بموقفه العقلي في «فيصل التفرقة» و«قانون التأويل» وذهبنا إليه في «إلجام العوام» نجده يقرر مذهب السلف على النحو التالي في المتشابهات، ويبين أنه ينحصر في أمور سبعة.

١- التقديس لصفات الله تعالى عن مشابهتها للحوادث، وحملها على المعنى اللائق به سبحانه وتعالى.

٢- التصديق بما قاله الرسول وما أداه من الألفاظ الموهمة للتشبيه على الوجه اللائق به.

٣- الاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة المرادة من هذه الألفاظ.

٤- السكوت عن السؤال والبحث؛ لأن ذلك يعرض السائل للخطر والخوض فيما ليس أهلًا له.

٥- الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة والجمود عليها وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه الآتية: التفسير، والتأويل والتصريف، والجمع والتفريق والتفريع.

وإذا وقع التأويل من العامي فهو حرام، وإذا وقع من عالم لعامي فهو ممنوع، لأنه يعرضه بذلك للخطر.

والعامي في نظر الغزالي يشمل: الأديب والنحوي والمحدث والفقيه والمتكلم والمفسر، بل كل عالم سوى المتجردين لتعليم السباحة في بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، والمعرضين عما سوى الله، فهؤُلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد

بالدر المكنون والسر المصون».

٦- كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور لكثرة ما فيها من الزلل.

٧- التسليم لأهل المعرفة، فيعلم أن ما خفي عليه قد يظهره لغيره، وأن ذلك راجع إلى قصوره وعجزه، ولا ينبغي أن يقيس نفسه بغيره من أكابر الصحابة والتابعين.

وهكذا يصور الغزالي موقف السلف من المتشابهات، ويستدل على صحة قوله بأُمور أربعة:

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوالهم وحسن معادهم هو النبي ﷺ لأن ما ينفع العباد في أمور الآخرة لا سبيل إليه بالتجربة ولا يدرك بقياس العقل، لأن العقول قاصرة على إدراك الغيب، وإنما يدرك ذلك بنور النبوة، التي هي قوة يدرك بها من أمور الغيب ما لا سبيل إليه بالأسباب العقلية.

الثاني: أن الرسول قد بلغ الخلق ما أُوحي إليه من صلاح العباد، ولم يكتم شيئًا من ذلك، لأنه لم يرسل إلا للبلاغ ولم يترك شيئًا يقرب العباد إلى الجنة إلا دلَّهم عليه.

الثالث: أن أعرف الناس بكلامه ومعانيه وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحابه الذين شاهدوا الوحي وعاشوا عصر نزوله، فتلقوه بالقبول ونقلوه إلى من بعدهم على الذي فهموه من الرسول بلا زيادة ولا نقصان.

الرابع: أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتفتيش والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور، بل بالغوا في الزجر والنهي عن ذلك، ولو كان ذلك من الدين في شيءٍ أو من مدارك الأحكام، لأقبلوا عليه ليلًا ونهارًا وتسابقوا في تأسيس أصوله.

يقول الغزالي: «فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه والصواب ما رأوه»(١). وإذا كان الحق ما رأوه، فإن نقيضه بدعة؛ لأن البدعة هي التي لم تؤثر عن الرسول ولا عن السلف.

---

(١) الغزالي. إلجام العوام ٢٤٠- ٢٧٠ ضمن مجموعة القصور العوالي.

ولابد من أن نعرض قانون الغزالي في التأويل على رأيه في موقف السلف، لنرى إلى أي مدى يمكن القول بأنه كان سلفيًا في موقفه من التأويل. ولكن قبل أن نترك رأيه في موقف السلف، علينا أن نسجل عليه الملاحظات الآتية:

أولًا: لم يفرق «الغزالي» في موقف السلف بين معنى الآية وبين تأويلها، وبين كلامهم في الأولى وإمساكهم عن الثانية، بل جعل مذهبهم في الجميع هو الكفُّ عن الإمساك والسكوت، وهذا خلاف ما كان عليه السلف، فإنهم لم يسكتوا عن بيان معنى الآية وإن كفوا عن تأويلها كما تقدم ذلك، ومعظم من يذهب إلى أن موقف السلف هو الكف يستدل بقول مالك: «الاستواءُ معلوم، والكيف مجهول..» وهذا القول لا يستدل له على مثل هذا المطلوب؛ لأن قول «مالك» صريح في أن هناك معنًى معلومًا، وكيفًا مجهولًا، والسؤال عن الكيف بدعة، وهذا سبيل السلف في جميع الصفات، يثبتون معناها وينفون كيفها، أما ذهاب «الغزالي» إلى أن مذهبهم هو الكف قولًا واحدًا، فهذا خلاف ما كان عليه السلف.

ثانيًا: لم يفرق «الغزالي» بين معاني التأويل المختلفة ولم يبين أي معنى منها قد توقف عنه السلف، وأيها كان مستعملًا على ألسنتهم، ولم يتنبه إلى الفرق بينهما، ومن هنا وقع الخطأ، حيث استعمل التأويل بمعناه المحدث (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر مجازي)، وظن أن التأويل بهذا المعنى كان معروفًا عند السلف وبه نزل القرآن، وبنى قانونه على ذلك، وهذا خلاف ما عليه كتب اللغة.

ثالثًا: لم يفرق الغزالي بين التأويل الذي استأثر الله بعلمه وبين غيره الذي يعلمه الراسخون في العلم، وظن أنه ليس هناك تأويل قد استأثر الله بعلمه وأن الراسخين في العلم أو ما أسماهم بأهل الكشف يستطيعون إدراك الحقيقة كما هي في نفسها ولكن لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، وإذا سأل العامي عن ذلك قيل له: إن هذا من قبيل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

وكان عليه في ذلك أن يفرق بين معنيين للتأويل، أو بين معنى الآية وبين كيفها.

والآن نريد أن نضع قانون الغزالي في التأويل أمام رأيه في موقف السلف ونتساءَل:

هل هذا القانون يمثل مذهب السلف حسب تصوير الغزالي له؟ وهل بالبحث في مقالات السلف نستطيع العثور على رأي لهم في آية أو صفة حملوها على معنى الوجود العقلي أو الشبهي أو الخيالي؟

وإذا استثنينا التيار الجهمي في التأويل، هل نستطيع العثور في القرون الثلاثة الأولى على رأي يتمشى مع الدرجات التي وضعها الغزالي في قانونه؟

لأن قانون التأويل الذي وضعه الغزالي لا يمكن القول بأنه يمثل مذهب أهل الحق الذين بيّن مذهبهم في «إلجام العوام» لأن السلف لم يكن عندهم منزلة وسطى بين القول للآية مضمونًا وواقعًا وبين القول بعدم ذلك، فالآية إما أن يكون لها مضمون أو لا يكون، فإذا اعترف المرءُ بمضمونها الخارجي، فذلك تصديقه لها وإيمانه بها، وإذا أنكر هذا الوجود الخارجي وحملها على أي نوع من الوجود العقلي أو الشبهي أو الخيالي، فحينئذ ليس هناك إيمان بها ولا تصديق لها.

وقانون الغزالي لا يجعل للآية وجودًا خارجيًّا إلا على المرتبة الأُولى فقط، وأما على بقية المراتب فلا يكون هناك وجود للآية ولا مضمون لها في الخارج، بل هي من قبيل التمثيل والتخييل على عقول الناس، لذا فهو لا يمثل مذهب أهل الحق بقدر ما يمثل مذهب أهل الفلسفة والكلام.

ولقد أدرك الغزالي في «إلجام العوام» خطورة التأويل، فأخذ يتكلم فيه بأسلوب الحذر المتخوف والمضطر إلى ما يقول، بل يذهب إلى تحريمه في بعض المواقف ويمنعه في بعضها، ويجعل الخائضين فيه على خطر عظيم بحيث يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر الكنون والسر المصون.

والحقيقة أن كتاب «إلجام العوام» يمثل مرحلة فكرية في مذهب الغزالي غير التي يمثلها «قانون التأويل» أو «فيصل التفرقة».

وربما كان إلجام العوام يمثل المرحلة المتأخرة من حياته، لأن هذا يتمشى مع

التطور الطبيعي لحياة الغزالي كما سجلها في «المنقذ من الضلال»، لأن لغة «إلجام العوام» غير لغة الكتابين الأخيرين، وموقفه من التأويل في هذا الكتاب غيره هناك.

والسؤال الآن: هل يعتبر موقف الغزالي في «إلجام العوام» هو الذي يمثل مذهبه تمثيلًا صحيحًا، وعلى ذلك يكون قد رجع عما قاله في «فيصل التفرقة» و«قانون التأويل».

إلا أن ابن تيمية لم يذهب إلى ذلك. بل يقول: إن الغزالي «إنما ذم التأويل في آخر عمره وصنف «إلجام العوام» لأنه رأى أن مصلحة الجمهور لا تقوم إلا بالمحافظة على الظواهر، وإن كان الغزالي نفسه يرى ما في كتبه المضمون بها، وإن النفي المستلزم للتأويل هو الثابت في نفس الأمر[1].

وإن الغزالي إنما وضع الكتاب لإلجام العوام فقط عن علم الكلام، ومن يدرك السر وراءَ تحديد الغزالي لمعنى العوام الذين أراد إلجامهم عن الخوض في هذه الأُمور، يدرك تمامًا أن الغزالي يريد أن يجعل الحقائق المضنون بها وقفًا على أهل الكشف عنده فقط.

ويعلل ابن تيمية ذلك أن الغزالي كان كثير النظر في كتب الفلاسفة، ومزج كلامه بكلامهم وإن كان يكفرهم في مواضع من كتبه، فلقد ألبس معاني الفلسفة بألفاظ النبوة، فاغتر بها الناس، وضلَّت فيها طوائف ممن لم ينكشف لها حقيقة الأمر، ولم يتبين لهم مقاصد الفلاسفة من مقاصد الأنبياء، حتى يقارن بين هذه وتلك، ويقف على كل ما فيها من حق وباطل.

ولذكاء الغزالي وسعة علومه أدرك ما في كتب الفلاسفة من الاضطراب، وأتاه الله إيمانًا مجملًا، فصار يتشوف إلى تفصيل ما عنده من الإجمال، فاعتقد أن في كلام المشايخ من الصوفية ما هو أقرب إلى الحق من كلام الفلاسفة والمتكلمين، ولكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند الخاصة ما يوضح به ما أجمل عنده، كما

(١) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ٩٨.

أخبر بذلك عن نفسه حيث قال: «وبضاعتي في الحديث مزجاة»[١]، فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق، حيث لم يكن عنده طريق غيرها لكثرة ما طرأ عليه من شبهات الفلاسفة والمتكلمين[٢].

ولقد انتقل قانون الغزالي في التأويل إلى الرازي، ففصل مجمله وزاده إيضاحًا، وعلينا أن نتابع ذلك عند الرازي، لنرى موقف ابن تيمية من قانونه.

* * *

---

(١) صرح الغزالي بذلك في "قانون التأويل" ١٦، وانظر نقض المنطق ٥٣.

(٢) انظر في موقف ابن تيمية من الغزالي: نقض المنطق ٥٣، ٥٦، ٧٠، ١٣٥. الرد على المنطقيين ١٠٣. مجموع فتاوى ابن تيمية ٤- ٦٣. العقل والنقل في مواضع متكررة منه. تفسير سورة الإخلاص ٩٨. بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد ١٢- ٦٠. ضمن الفتاوى الكبرى ج ٥ ط الكردي.

الفصل الخامس

قانون الرازي في التأويل

لقد لخص الرازي قانونه في التأويل في أهم كتبه على الإطلاق كما يقول ابن تيمية وهو «نهاية العقول في دراية الأصول»، حيث يقول الرازي:

«وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر المنقول وبين مقتضى العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلَّا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه»(١).

ويزيد هذا القانون وضوحًا في كتابه «المطالب العالية» فيقول:

إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية، لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها وأيضًا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معًا وإلا لزم تصديق النقيضين. ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل والنقل معًا، وإنه محال. فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل.

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي»(٢).

وهكذا يصور الرازي موقفه من الأدلة السمعية في كثير من كتبه على هذا النحو السابق الذي يجعل فيه العقل أصلًا لقبول النقل أو تأويله، ولقد وضع كتابه «أساس التقديس» على أساس وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما، وبنى

---

(١) نهاية العقول مخطوط رقم ٤٧٨. عقائد تيمور ج١ ص١٣.

(٢) المطالب العالية مخطوط رقم ٤٥. توحيد ص ٣٠٩، ٣١٠. أساس التقديس ١٧٢.

على ذلك رأيه في التأويل.

ومذهب «الرازي» في الأدلة النقلية: أنها لا تفيد اليقين، فلا يستدل بها في المطالب الإلهية، وصرح بذلك في أكثر من موضع من كتبه.

ففي «معالم أصول الدين» يقول: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والوقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل[١]، وصرح بنفس النتيجة في «محصل أفكار المتقدمين»[٢].

وهكذا حدد لنا «الرازي» موقفه من الأدلة السمعية كما أثبتناها من كتبه هو، ويتضح من ذلك أن النقل لا يستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلي، ولكنه يصرح في أماكن أُخرى أنه لا سبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلي مطلقًا، لأن الأمر في ذلك يحتاج إلى شرطين:

الأول: إما أن نقيم أدلة عقلية صحيحة تؤكد لنا ما يدل عليه ظاهر السمع، وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه ما دام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه.

الثاني: أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم لما دل عليه ظاهر السمع، غير أن ذلك لا سبيل إليه، لأنه لا يوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وهكذا.

وطرد «الرازي» هذا الأصل في السمعيات جميعها، حاصل الأمر عنده أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول حتى نعلم انتفاءَ معارضه العقلي، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء هذا المعارض مطلقًا، وأيضًا فإنه لا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم

---

(١) معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين ٩ ط الحسينية ١٣٢٣هـ.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ١٣.

بانتفاءِ المعارض(١).

وحاصل الأمر أن السمع لا يصلح الاستدلال به ما دمنا لا نعلم انتفاء المعارض العقلي. ولقد حرصت في تبيان موقف «الرازي» من قضية التأويل أن أقف على حقيقة مذهبه في كتبه وكما صوره هو بقلمه لا كما صوره خصومه ونقلوه عنه.

وقبل الكلام عن موقف «ابن تيمية» من قانون الرازي لابد من الإشارة إلى ما يقوله «ابن تيمية» عن موقف «الرازي» من التأويل عامة، إذ يجعله امتدادًا لاتجاه «أشعري» يبدأُ من القاضي أبي بكر الباقلاني، فأبي المعالي الجويني فالغزالي ثم أبي بكر بن العربي حتى ينتهي إلى الرازي في «أساس التقديس» وكثير من كتبه، فهؤُلاء جميعا قد خاضوا في التأويل وتكلموا فيه، لكن لم نجد بينهم من تكلم عنه بصورة منهجية غير الغزالي والرازي. يقول «ابن تيمية» ملخصًا موقف هؤلاء:

«ثم وضعوا لأنفسهم قانونًا فيما جاءَت به الأنبياءُ عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه هو ما ظنوه بعقولهم، ويجعلون ما جاءَت به الأنبياءُ تبعًا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه».

ويعقد «ابن تيمية» مقارنة بارعة بين موقف هؤُلاء من النصوص وبين موقف النصارى من كتابهم فيقول:

«وهذا يشبه ما وضعه النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها». غير أن النصارى كانوا أكثر تصديقًا لنصوص أنبيائهم من هؤُلاءِ، لأنهم «اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء أو ما بلغهم عنه، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات، وأما هؤُلاءِ فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم، وقد غلطوا في الرأي والعقل معا، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياءِ من هؤُلاء»(٢).

---

(١) الصواعق المرسلة ١ – ٧٥، ١٦١.

(٢) العقل والنقل ١ – ٢، وانظر عن الأمانة عند النصارى: الجواب الصحيح عمن بدل المسيح ٢- ٥٨ – ٦٣، ٣- ١٧ – ٢٤.

ويتمثل موقف «ابن تيمية» من الأشاعرة في موقفه من قضية التأويل عند هؤُلاءِ جميعًا، لأن موقف كل منهم من التأويل كان أصلًا لكل ما تفرع عنه من آراء أخرى سواء في الصفات، أو القضاء والقدر، أو أفعال العباد وغير ذلك، ولقد جرَّ عليه موقفه من هؤُلاءِ ويلات ونكبات كثيرة حلَّت به في حياته وكانت سببًا في أن وجّه إليه الكثير من الاتهامات التي كان ما أبعدَه عنها، وما زالت هذه الاتهامات تتردد على ألسنة بعض الباحثين إلى اليوم، ولا نجد هناك من تفسير لهذه الاتهامات إلى أن «ابن تيمية» قد زلزل مكانة الأشاعرة، وكانوا أكبر مدرسة كلامية في عصره، ولم يعقه عن ذلك ما كانت تتمتع بها شخصيات الأشاعرة- من أمثال الغزالي والرازي- من شهرة وحسن ظن لدى الجماهير.

ولقد وصل هذا الاتجاه في التأويل إلى ذروته عند «الرازي» فغالى في موقفه من النصوص حتى جعلها لا يستفاد منها خبر مطلقًا، لأنها ظنية لا تفيد اليقين بحال ما.

والرازي قد تلقى أُصول قانونه عن الغزالي غير أنه فصَّل مجملها وزادها إيضاحًا، ومن المفيد هنا أن نبين الأُسس المشتركة بين مذهب الرجلين في التأويل وموقف كل منهما من النصوص.

أولًا: كل منهما قد جعل العقل أصلًا في إثبات الشرع وبنى على ذلك قضية على جانب من الخطورة، فما دام العقل أصلًا في إثبات الشرع، فلا يجب الطعن في أحكامه، بل إذا عارضه ظاهر سمعي، وجب تأْويله إلى ما يوافق العقل، لأن الطعن في العقل يؤدّي إلى الطعن في العقل والسمع معًا.

ثانيًا: كل منهما بنى قانونه في التأْويل على أن المراد به هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يراه عقله، ومعلوم مما سبق أن التأويل بهذا المعنى، لم يكن مستعملًا في عصر الصحابة والتابعين ولم يتحدث به القرآن، بل هو اصطلاح جاءَت به الفرق واستحدثته بعد القرون الثلاثة الأولى.

ثالثًا: كل منهما يرى أن موقف السلف في الصفات هو التفويض والوقف ولم يفرق كلاهما في تحديده لموقف السلف بين كلامهم في معنى الآية وبين توقفهم عن

الخوض في كيفها، بل جعلا مذهبهم في الجميع هو التوقف والتفويض، وهذا خلاف ما كان عليه السلف كما سبق توضيح ذلك.

رابعًا: كل منهما بنى قانونه في تقديم العقل على النقل على أساس التعارض الحاصل بين العقل وظاهر النقل مع أن العقل الصريح لا يناقض أبدًا منقولًا صحيحًا.

ويربط «ابن تيمية» بين موقف هؤُلاء من النصوص وبين موقف الفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابي فبين أن كلًّا منهما قد ردَّ نصوص الأنبياء عن الاحتجاج بها، وتأوّلها كل منهم حسب مذهبه الخاص، ويزداد عنف ابن تيمية في خصومته للأشاعرة حين يسمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السنّة وحماتها، ثم يرى موقفهم من النصوص التي نصبوا أنفسهم للدفاع عنها، فيجدهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم؛ لأنهم فتحوا أبواب التأْويل لمن كان له أغراض دفينة ضد الإسلام، وساعدوهم على تحريف كتاب الله، فلا للإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا!

ولقد ظفر «الرازي» بقسط كبير من تراث ابن تيمية. و«ابن تيمية» لم يهتم بمتكلم خاض في قضية التأويل بمثل الرازي، وخاصة في دعواه تقديم العقل على النقل عند التعارض، فلقد وضع مؤلفًا خاصا سماه «نقض تأْسيس الجهمية» رد به على الرازي في كتابه «أساس التقديس»، وفنّد كل دعاواه في تقديم العقل على النقل[1].

هذا بالإضافة إلى أن أهم كتب «ابن تيمية» على الإطلاق وهو «درء تعارض العقل والنقل» يمثل ردود ابن تيمية العقلية والنقلية معًا على كل دعاوى القائلين بتعارض العقل والنقل، مبينًا لهم أن العقل الصريح لا يمكن أن يناقض منقولًا صحيحًا، بل ما يظن أنه معقول قد عارض المنقول الصحيح فإنه لا يعدو أن يكون شبهات طارئة على العقول أو مجرد أوهام، أو ما يظن أنه منقول صحيح قد عارض المعقول الصريح، قد يكون المستدل به غالطًا في المتن، بحيث يكون ذلك النص

---

(١) طبع هذا الكتاب أخيرًا تحت إشراف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

غير منقول عن الرسول، بل قد يكون مكذوبًا عليه، وقد يكون غالطًا في الاستدلال بحيث يكون هذا النص لا يستدل به على مثل مطلوبه، وهذا كثير ما يحدث في جميع الفرق.

ثم ينتهي «ابن تيمية» إلى تقرير أهم قضية كرّس حياته للدفاع عنها، وهي: موافقة المنقول الصحيح للمعقول الصريح.

ويمثل قانون الرازي قطب الرحى لكل ما ثار في هذا الكتاب من مشكلات وقضايا أو نقاش قد يشتد أحيانًا إلى أن يصل إلى حد الرمي بالزندقة والإلحاد، وقد يهدأُ أحيانًا أُخرى إلى حدِّ تلمس المعاذير لمن أضله هواه فحاد عن الصراط المستقيم في مثل هذه المطالب العالية لوعورة المسالك وقلة الدربة على المسير، لأن من أمعن النظر العقلي في هذه الطرق بدون اعتصام بالكتاب والسنّة فلا يمكن أن يصل فيها إلى يقين، كما اعترف بذلك حذاق أهل النظر أنفسهم، فهم ينتهون إما إلى الحيرة، أو إلى التوقف.

فالآمدي كثيرًا ما كان ينتهي في هذه المسائل الكبار إلى التوقف، وكان يقول في آخر أمره ومناقشته: «هذا ما عندي، ولعل عند غيري غيره، أو عسى أن يكون عند غيري غيره»، وأمثال هذه العبارات التي تنبيءُ عن حيرته وتوقفه عن القطع برأْي[١].

وأئمة المتكلمين والفلاسفة الذين أفنوا أعمارهم في البحث في العقليات، لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يمكن القول أنه قد عارض الكتاب أو السنة، والواقع أن يكون معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والارتياب.

وقد بنى الرازي قانونه في التأْويل على قاعدتين:

الأولى: إمكان تعارض العقل والنقل.

الثانية: إذا وقع التعارض فعلًا، فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤدي إليه دليل العقل ولا يرد برهان العقل أصلًا[٢]، وهذا هو أصل قانون الغزالي أيضًا.

---

(١) الآمدي. خ- أبكار الأفكار رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب، ١- ١٠ أ ٩٨ أ، ٢- ٢١١ أ.

(٢) أساس التقديس. مواضع متفرقة، خ نهاية العقول ١- ٢١٠ وما بعدها.

ويعمد «ابن تيمية» إلى نقد هذا الأصل الذي اعتمدوا عليه (الغزالي والرازي في تأويل النصوص) فبين أن الجهة التي يجب أن يمدح الدليل لأجلها هي جهة قطعيته في الدلالة على المطلوب، وليس جهة كونه عقليًا أو غير عقلي، وحينئذ فيجب أن يرجح الدليل لكونه قطعيًّا لا لكون عقليًّا، فلو افترضنا وقوع التعارض بين دليل العقل وبين النقل، فلابد من وقوع أحد الاحتمالات الآتية:

الأول: أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين في دلالتهما، وهذا الاحتمال باطل؛ لأن الدليل القطعي لا يعارضه دليل قطعي آخر.

الثاني: أن يكون أحدهما قطعيًّا في دلالته دون الآخر، فيجب تقديم القطعي بالاتفاق.

ويبقى افتراض محتمل: هو أن يقال: إن الدليل السمعي الصحيح قد يكون غير قطعي في دلالته على المراد، ولكن هذا افتراض باطل، لأن اللبس الذي ينشأ من الاستدلال بالسمع إنما يكون من جهة المستدل به وليس من جهة الدليل، ولو قلنا: إن هذا افتراض صحيح، فإنه لا يفيد شيئًا، لأن الدليل يقدم لكونه قطعيًّا لا لكونه عقليًا، والرازي جعل جهة تقديم الدليل كونه عقليًا.

ودعوى «الرازي» أن العقل أصل في إثبات الشرع غير صحيح، لأنه إما أن يريد أن العقل أصل في إثبات الشرع في نفسه أو يريد أنه أصل في علمنا به، وكلا الأمرين غير صحيح، أما على الأول فلأن الشيء الثابت في نفسه هو ثابت سواءٌ علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، لأن عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، وما أخبر به الرسول هو ثابت في نفسه سواء علمناه أو لم نعلمه، كما أن من أرسله الله إلى الناس فهو رسوله إليهم سواء علموا ذلك أو لم يعلموا، وعدم علمنا بوجود الشيء ليس دليلًا على عدم وجوده.

وحينئذ فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به ليس موقوفًا على وجودنا فضلًا عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، وهذا يشبه وجود الرب سبحانه وما يستحقه من الأسماء والصفات، فإنه ثابت في نفسه سواءٌ علمنا ذلك

بعقولنا أم لم نعلمه.

فتبين من هذا أن الشرع ثابت في نفسه، وأن العقل ليس أصلًا في إثباته في نفسه، ولا معطيًّا له صفة كمال من هذه الناحية.

وهنا نجد ابن تيمية يفرق تفرقة بارعة بين نوعين من العلم:

النوع الأول: العلم العملي وهو ما كان شرطًا في وجود المعلوم خارجًا، وهذا كتصور أحدنا في ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فإنه يتصور الشيء في عقله على هيئة مخصوصة، ثم يوجده على هذه الهيئة في الخارج، فوجود المعلوم خارجًا، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده.

النوع الثاني: وهو العلم الخبري النظري وهو ما لم يكن شرطًا في وجود المعلوم خارجًا، بل يكون وجود المعلوم خارجًا هو شرط في تصوره عقلًا، فالمعلوم هنا غير مفتقر في وجوده إلى سبق العلم به، هذا كعلمنا بوجوب الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة في أنفسها سواءٌ علمناها أو لم نعلمها، وعلمنا بها ليس شرطا في وجودها، بل هو مترتب عليها ومسبب عنها. والشرع مع العقل من هذا الباب، وذلك لأن الشرع مستغن في وجوده وثبوته في نفسه عن علمنا به وتعقلنا له، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى تعقله وعلمه لصلاح أحوالنا.

أما السؤال الثاني: وهو هل المراد بالعقل أنه أصل في معرفتنا بالشرع ودليل عليه، هذا هو مراد الرازي، وهنا يتساءَل «ابن تيمية»: وماذا تعني بالعقل هنا أيضًا؟

أتعني به تلك الغريزة التي فينا والتي هي شرط في تحصيل كل العلوم.

أم تعني به العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة؟

أما الأول: فلا ينبغي أن يكون هو المراد؛ لأن وجود تلك الغريزة شرط في تحصيل أي علم من العلوم؛ سمعيها وعقليها، وما كان شرطًا في الشيءِ امتنع أن يكون معارضًا له.

أما الثاني: وهو إذا كان المراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتي استفدناها لوجود غريزة العقل فينا، فإن الأمر في ذلك يحتاج إلى إيضاح، لأن هذه العلوم

الحاصلة أكثر من أن تحصر، وهي كلها ليس أصلًا في إثبات الشرع ولا دليلًا عليه، وهنا أمور لابد من بيانها:

أولًا: أن الناس متفقون على أن جنس الأدلة العقلية منها ما هو صريح في معقوليته ودلالته على المطلوب، ومنها ما هو شبهات فاسدة وإن كان جنس المعقول يشمل هذه وتلك.

ثانيًا: أن المعقولات التي نعلم بها أن الرسول صادق فيما أخبر به وأنه رسول الله حقا سهلة ويسيرة، والرازي نفسه قال بذلك في «نهاية العقول» حيث أثبت «أن العلم بالأُصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد- ﷺ- علم جلي ظاهر»[(١)]. بل هو فطري وضروري معنى ذلك أن المعقولات التي نعرف بها صدق الرسول ليست من المعقولات الفاسدة وإنما هي من المعقولات الصريحة في دلالتها.

ثالثًا: إذا كانت جميع المعقولات ليست متساوية في الصحة والفساد، فلا ينبغي أن نجعل الفاسد منها أصلًا في إثبات علمنا به الشرع، بل القطعي منها هو الذي نستطيع أن نثبت به وجود الصانع وتأييده لرسله بالمعجزات وغير ذلك.

رابعًا: لا يلزم من الطعن في المعقولات الفاسدة أن نطعن في جميع العقليات، كما لا يلزم أن نجعل المعقولات الفاسدة سبيلًا إلى الطعن في جنس السمعيات، بل يجب أن ينظر في عين الدليلين فما كان قطعيا منها، قدم لكونه قطعيًا، والخطأُ الذي وقع فيه الغزالي والرازي أن كلًّا منهما قد بنى قانونه في التأْويل على أن جميع المعقولات نوع واحد متماثل في الصحة والفساد، وليس الأمر كذلك، وإثبات الشرع إنما يحتاج إلى المعقولات الصحيحة فقط، ولا يلزم من صحة هذه المعقولات صحة غيرها، والمعقول الذي يقال: إن الشرع قد عارضه إنما هو من المعقولات الفاسدة لا الصحيحة، وإذا بطل هذه النوع، فليس معنى ذلك أن جنس المعقولات باطل أو فاسد.

وفضلًا عن ذلك فإن جمهور المسلمين يعترفون بأن معرفة الصانع وصدق

---

(١) في نهاية العقول للرازي ٢١٠ أ.

رسله لا تتوقف على ما يسميه هؤلاء عقليات معارضة للسمع، والرازي نفسه يرى أن هناك طرقًا متعددة لمعرفة الصانع، فلماذا يكون إثبات الشرع متوقفًا على العقل، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض؟

ثم أن القرآن مليءٌ بدلائل الأُلوهية والربوبية، ونبّه على ذلك في كثير من آياته وليس في شيء منها يخالف صريح المعقول، بل الدلائل السمعية التي نبه عليها الشرع وحث الناس عليها تجدها عند التأمل توافق المعقول الصريح وتعاضده.

يقول ابن تيمية: «وهذا قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من النظار لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلًا صحيحًا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم. وكذلك النظار لا يذكرون دليلًا عقليًّا في مسألة من المسائل إلا والصحيح منه موافق لا مخالف»(١).

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح لا يخالفه منقول صحيح.

يجب تقديم الشرع عند التعارض:

ولا يكتفي «ابن تيمية» ببيان تهافت دعوى تقديم العقل على النقل، بل يرى وجوب تقديم الشرع على العقل عند التعارض، وذلك لأن الشرع لما أوجب الزكاة أو الحج مثلًا، صار إيجاب هذه الأُمور معلومًا بالشرع عند كل من آمن بهذا الدين، وشرعية هذه الأُمور أصبحت صفة لازمة لها لا تختلف من إنسان لآخر، ولا علاقة لها باختلاف الناس من مكان إلى مكان، والعلم بشرعية هذه الأُمور ممكن لوجود النص فيها، ورد الناس إلى نصوصها ممكن عند اختلافهم في ذلك.

وهذا بخلاف الأُمور العقلية، فإن اختلاف الناس فيها كثير، وكون الشيء معلومًا بالعقل ليس صفة لازمة له، لأنها تختلف من إنسان إلى آخر، بل تختلف في الشخص الواحد من وقت لآخر، وما يعتبره بعض العقلاء ضروريًّا، قد يراه البعض الآخر من المحالات، كما هو شأن المتكلمين في كثير من المسائل، فإذا كان شأن العقول هو هذا الاختلاف والاضطراب أليس من الإنصاف في ذلك أن يكون قول المعصوم

(١) العقل والنقل ١ - ٧٧.

الذي لا يخطئ هو مرجعهم عند الاختلاف وعند التعارض؟!

ولو فرضنا صحة القول بتقديم العقل عند التعارض- على ما يراه الرازي- لكان هناك سؤَال لا جواب له عنده وهو:

إلى عقل من يا ترى يمكن أن نرجع عند التعارض؟ هل نرجع في ذلك إلى عقل الرازي وما رآه هو، صوابًا قد ذهب البعض فيه إلى حد التكفير والزندقة.

أم يرجع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحًا، وحينئذ تكون وظيفة الرسل والكتب نوعا من العبث؟!

إن موقف العقل من الرسول أشبه بموقف الرجل العامي إذا علم أن فلانًا من الناس خبير بمهنة الطب، ودلَّ شخصًا غيره على أن هذا الطبيب ماهر في الطب، ثم اختلف الرجل العامي مع هذا الشخص في شأن من الشئون الطبية، فهل الصواب في ذلك أن يرجع الشخص إلى الطبيب ليقف منه على حقيقة الأمر أم يرجع في ذلك إلى الرجل العامي بحجة أنه دل على ذلك الطبيب؟ وهل الأولى في ذلك أن يقدم قول الطبيب الماهر بمهنة الطب أم يقدم قول الرجل العامي؟

فكما أنه ليس من الحكمة في شيء أن نقدم قول العامي على قول الطبيب، كذلك ليس من الصواب أن نقدم العقل على النقل بدعوى أنه أصل في إثباته أو أنه أصل في معرفتنا به.

وقد وضح «ابن تيمية» أن السمعيات التي يقال: إن العقل عارضها كإثبات الصفات- مثلًا- هي أمور قد علم بالضرورة أن الرسول- ﷺ- قد جاءَ بها ونقلها عنه الصحابة والتابعون ولم يقل أحدهم إن هذه الآية أو تلك قد عارضها المعقول الصريح، بل كلهم على إثبات ما جاءَ به الرسول بدون تأْويل ولا تبديل، وغاية ما ينتهي به الأمر عند هؤلاء إما إلى تأويل وإما إلى التفويض.

وينبغي أن يعلم أن التأويل المقبول هو الذي يدل على مراد المتكلم ويوضحه، وجميع التأويلات التي ذهب إليها هؤُلاء يعلم بالضرورة أن الرسول جاءَ بخلافها وبما يناقضها، فإذا كان مذهبهم هو الحق في ذلك، ألم يكن ترك الناس في هذه

الأُمور بلا كتاب ولا رسول أهدى لهم من إنزال الكتب وإرسال الرسل؟!.

رأي الرازي في موقف السلف:

ناقش «الرازي» موقف السلف في كتابه «أساس التقديس»[١] من خلال حديثه عن سؤاله المشهور: هل يقع في كلام الله ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟ وبيّن أن الناس هنا فريقان: فالمتكلمون أجابوا بالنفي، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾، و﴿**هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾، و﴿**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ إلخ.. وهناك كثير من الآيات التي تحث على تدبر القرآن والوقوف على معناه.

وذهب آخرون: إلى جواز وقوع ذلك في كتاب الله، واستدلوا لمذهبهم بالآيات والأحاديث والعقل[٢]. ثم ينتهي الرازي إلى أن السلف قد ذهبوا إلى الوقف في معنى الآية، وفوضوا العلم إلى الله، مستدلًا على ذلك بوجوب الوقف على لفظ الجلالة في آية آل عمران: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾.

و«ابن تيمية» في موقفه من رأي الرازي في مذهب السلف ينبهنا إلى حقيقتين هامتين في مذهبه:

الأُولى: أنه استعمل التأْويل في معناه المحدث الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره.

الثانية: أنه خلط في مذهب السلف بين موقفهم من معنى الآية، وبين موقفهم من تأْويلها الذي هو بيان كيفها وحقيقتها.

كما لم يفرق الرازي في آية «آل عمران» بين معنى التأْويل الذي استأْثر الله بعمله، وبين معنى التأْويل الذي نزل القرآن لأجله، وهو فهم معناه وتدبر آياته، ونتج عن خلطه في ذلك أن ظن أن موقف السلف هو التوقف والكف عن بيان معنى الآية، وأنهم فوضوا العلم بها إلى الله مستدلا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة، والأدلة التي ذكرها في «أساس التقديس» ونصر بها مذهب المتكلمين، هي بعينها الأدلة التي

---

(١) أساس التقديس ١٧١- ١٧٤.

(٢) المرجع السابق ١٧٥- ١٧٦.

تبين خطأه في تحديد مذهب السلف.

ولو كان حقًّا ما قاله الرازي- وغيره-: بأن السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما، لكانوا في ذلك من أكثر الناس تقصيرًا في بيان معنى القرآن، لأن معنى الآيات التي قال الرازي: إن السلف توقفوا عنها قد قتلها المتكلمون بحثًا وأشبعوها كلامًا، فالسلف لم يتأولوا الآية بمعنى أنهم لم يبحثوا في كيفها وما كنهها، ولكنهم تكلموا ووضحوا معاني الآيات التي خوطبوا بها، ونقطة الضعف عند «الرازي» في بيان مذهب السلف أنه لم يتنبه إلى التفرقة بين معنى الآية وبين تأْويلها، فتأْويل الآية هو الذي أحجم عنه السلف وكفوا أنفسهم عن الخوض فيه ليقينهم بأن ذلك هو التأْويل الذي استأْثر الله بعلمه، وعلى ذلك يجب أن يحمل الوقف في آية آل عمران على لفظ الجلالة.

أما بيان معناها فلم يتوقف أحدهم عن ذلك، ثم ترتب على هذا الخطأ السؤال المشهور عنه وهو: هل يقع في كلام الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به؟

وأمام هذا السؤال يتساءَل «ابن تيمية» مع الرازي: ماذا تعني بهذا الكلام؟ إذا عنيت به أنه لا سبيل لأحد من الخلق إلى فهم معناه، فهذا كلام باطل لم يقل به أحد من الطوائف المختلفة، ولو ورد من ذلك شيء في كتاب الله لكان ذلك مناقضة صريحة للسبب الذي من أجله أُنزلت الكتب فهي لم تنزل إلا لتفهم ويتدبر معناها كما قال تعالى: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾.

وإذا كان المقصود من القرآن هو هداية الناس وإصلاح أحوالهم، فكيف يتصور أنه لا سبيل لأحد إلى فهم معناه؟!

ولو تنبه الرازي إلى الفرق بين معنى التأْويل الذي توقفوا عنه، وبين المعنى في موقف السلف، لما ذهب إلى رأيه السابق، ولما قال بأنهم توقفوا أو فوضوا، ولعلم أن الذي كفوا أنفسهم عنه هو الخوض في تأْويل الآية الذي هو بيان كيفها.

وأما إذا أراد بهذا السؤال ما لا سبيل لبعض الناس إلى فهم معناه، فإن هذا واقع فعلًا، وليس ذلك عن نقص في بيان القرآن أو تقصير في دلالته، بل ذلك راجع إلى

عجز الإنسان وتقصيره في تبيان المعنى وتفهمه له، كما أراد الله، وكثير من الناس لا سبيل لهم إلى علم كثير من العلوم كالطب والتنجيم مثلًا، فإن هذا يجهله كثير من الناس وإن كان غيرهم يعلمه ويحذقه، والرسل لم تخبر بمحالات العقول، وإنما أخبرت بمحادات العقول(١).

وعلى هذا النحو من التفصيل والاستقصاء يتتبع «ابن تيمية» قانون الرازي في التأويل بعقلية الناقد الحصيف، مبينًا له ولغيره أن من حاد عن أدلة القرآن وترك الاعتصام بالسنة، لم يظفر من سعيه بشيءٍ إلا الحيرة كما اعترف بذلك الرازي في آخر عمره، وليس هذا عن رغبة من ابن تيمية في تجريح الرجال كما يقول بعض الباحثين، ولكن ليؤكد نظريته التي كرس حياته من أجلها وهي «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، ورغم عنف الخصومة بين الرازي وابن تيمية فإن ذلك لم يحل دون الاعتراف بفضل الرازي في سعة علمه وكثرة تحصيله لعلوم المتقدمين، غير أن الحق كان أحبَّ إلى ابن تيمية من الرازي ومن غيره ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾.

ويقرر «ابن تيمية» أن عامة ما تنازع فيه الناس من المسائل الإلهية لا يوجد فيها نقل صحيح مناقض لمعقول صريح يقول: «وهذا تأملته في مسائل الأُصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ووجدتُ ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال: إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف أو موضوع، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلًا عن أن يكون نقيضه معلومًا بالعقل الصريح».

---

(١) انظر في موقف ابن تيمية من الرازي: نقض تأسيس الجهمية ٢١٢- ٢٢٧ (مصور عن ليدن بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم)، العقل والنقل لابن تيمية في مواضع متعددة، مجموع الفتاوى ٤- ٥٧، ونقض المنطق ٥٣، والفرقان بين الحق والباطل ٨٩- ٩٥.

وعامة ما تنازع فيه الناس من هذه المسائل من الأُمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثيرٌ من العقلاءِ، معظمها من أُمور الغيب التي تقصر عقول أكثر الناس عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم، لهذا كان اللجوءُ إلى السمع أولى في مثل هذه المضايق بدلا من تقليد المذاهب وتقديم قولهم على قول الله ورسوله.

* * *

الفصل السادس

موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية

١ - الباطنية

لا يستعمل ابن تيمية لقب «باطنية» عادة بمعنى محدد لطائفة معينة، فالصوفية عنده باطنية لقولهم بالظاهر والباطن، والشيعة الغلاة باطنية لتفسيرهم القرآن تفسيرًا باطنيًا، وكذا ابن سينا والقرامطة وإخوان الصفا والإسماعيلية، فالتفسير الباطني للقرآن هو مدار إطلاق لقب الباطنية بمعناها العام عند ابن تيمية.

أما «الباطنية» بمعناها المحدد كطائفة مخصوصة تسمت بهذا الاسم في تاريخ الفلسفة الإسلامية فيعتبرها ابن تيمية امتدادًا طبيعيًا للغلو في التشيع، لأن الباطنية والقرامطة وجدتا في البيئة الشيعية التربة الخصبة والمناخ الصالح لتربية أفكارهم وحصاد نتائجها، ولم يكن هناك من متنفس لآرائهم سوى الانتماء إلى هذه الطائفة والتظاهر بحب آل البيت، والرفض كان بابًا مفتوحًا لتقبل ما يقال من الآراء والأفكار تحت شعار حب آل البيت.

فالرفض - كما يقول ابن تيمية - كان نافذة الزندقة في الإسلام، وتكاد تجمع كتب التاريخ والمقالات على أن «الباطنية» ينتمون في نشأتهم إلى «ميمون القداح» (ابن ديصان) الذي كان مولى لجعفر الصادق، كما كان وصيه على حفيده «محمد بن إسماعيل بن جعفر».

أما عارف تامر فيقول في كتابه «القرامطة»: إن محمد بن إسماعيل هو الذي أسس دعوة الباطنية وأنه تلقب بميمون القداح ليستر نفسه عن أعين الرقباءِ[١]، غير أنه لم يستطع أن يقدم لنا دليلًا على ذلك، ولم يشر إلى مصدر هذا الرأي الذي أخذه منه، ومن هنا لم نتعرض له بالمناقشة.

---

(١) عارف تامر. القرامطة ٣٦، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.

ويقول محمد بن مالك الحمادي في كتابه «كشف أسرار الباطنية» عن «ميمون القداح»: إنه كان يهوديًا يعتنق اليهودية ويظهر الإسلام، وهو من ولد الشلعلع من مدينة يقال لها سلمية[1] من بلاد الشام. وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب، وكان صائغًا يخدم شيعة إسماعيل بن جعفر، وكان حريصًا على هدم الشريعة لما ركَّب اللهُ في اليهود من عداوة للإسلام وأهله، فلم يَرَ وَجْهًا يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام ألطف من دعوته إلى أهل البيت[2].

وانتسب «ميمون» إلى خدمة البيت العلوي، واستطاع أن يقيم مذهبه على منهج خاص في التأويل.

ولن أُحاول الكلام عن ظروف نشأة الباطنية كفرقة متميزة لها مبادئها وأُصولها، وإنما يعنيني هنا الكشف عن المنهج العام للتأويل لدى الباطنية.

ويرتبط تاريخ المنهج الباطني في التأويل بنظرية الإمام المستودع والمستقر لدى الإسماعيلية[3]. ويرجع ذلك إلى ما قبل ظهور لقب «الباطنية بفترة طويلة، وفي تفسير هذه النظرية يقولون: إن النبي ﷺ قد أعطى «عليَّ بن أبي طالب» مرتبة الاستقرار في الإمامة في يوم «غدير خم». ثم انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى وترك إمامين: إمامًا صامتًا هو القرآن، وإماما ناطقًا هو «علي بن أبي طالب».

واستدلوا على ذلك بما يروى عن علي- رضي الله عنه- أنه كان يقرأُ في المصحف حتى بلغ قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ﴾ فصاح عليّ ثلاث مرات قائلًا: يا كتاب الله انطق معلنًا أَنه هو الإمام الناطق، وأن القرآن هو الإمام الصامت، أَو بمعنى أَكثر إِيضاحًا أَن القرآن هو التنزيل و«عليًّا» هو التأْويل، والتنزيل كلام الله، والتنزيل روح الله والتنزيل روح التأْويل، والناطق والمستقر، أَنا ومحمد من نور الله، ومحمد هو القلم وهو السابق وعليّ هو التالي، وهو اللوح.

---

(١) سلمية مدينة من أعمال حمص بالشام.

(٢) كشف أسرار الباطنية ١٧ - ١٨، ط الأنوار ١٩٣٩م.

(٣) د. علي النشار. نشأة الفكر ٢- ٤٨٣- ٥١٣، ط دار المعارف ١٩٦٤م الثانية.

وانتقل «عليّ» إلى الرفيق الأعلى واستودع الإمامة ابنه الحسن، على أن يودع الإمامة الإمام المستقر (الحسين).

ثم استشهد الحسين «بكربلاء» واستودع الإمامة أخاه محمد ابن الحنفية لينقلها بدوره إلى عليّ بن الحسين، ثم انتقلت الإمامة المستقرة إلى محمد الباقر ثم إلى جعفر الصادق.

ويمثل الإمام المستقر في نظر الشيعة الشخص الذي يؤْتى من لدنه علم تأويل القرآن، وتقدير ظاهره على باطنه، ويمثل المعنى الباطني للقرآن الجوهر الذي يجب معرفته والبحث عنه أما ظاهره فهو بمنزلة القشرة من اللب، ومن هنا وجب تعيين الإمام المستقر الذي يؤْتى من لدنه التنزيل وتقدير ظاهره على باطنه.

وإلى وقت «جعفر الصادق» وابنه «إسماعيل» لم يكن «ميمون القداح» قد ظهر على المسرح الشيعي كما أن لقب الباطنية لم يكن قد عرف بعد، إلا أن الشيعة بجميع طوائفها كانت تسلك في تأويل القرآن مسالك مختلفة ما بين غلاة ورافضة.

ولما مات إسماعيل بن جعفر الصادق وكل جعفر بحفيده محمد بن إسماعيل «ميمونًا القداح» وكان محمد هذا في مهد طفولته، فكان ميمون يمثل في نظر الإسماعيلية المتأخرة الإمام المستودع ومحمد بن إسماعيل الإمام المستقر، وبعضهم يجعل ميمون حجة فقط لمحمد بن إسماعيل بن جعفر وليس إمامًا مستودعًا، لأن من شروط الإمام المستودع أن يكون علويًا، وسواءٌ كان هذا أو ذاك، فإن ظهور ميمون القداح على شكل وصي على محمد بن إسماعيل قد أكسبه مكانة مرموقة بين الإسماعيلية، ومن ميمون هذا يبدأُ التاريخ السياسي والفكري للباطنية وتتشعب فرقهم فيما بعد إلى إسماعيلية وقرامطة، ولكل طائفة من هؤلاء اتجاه سياسي معين إلا أن التأويل كان قاسمًا مشتركًا بين هؤلاءِ جميعًا.

يقول البغدادي في «الفَرْق بَيْنَ الفِرَقْ»:

«إن دعوة الباطنية ظهرت في أيام المأمون وانتشرت في زمان المعتصم، وأن ميمونًا القداح قد اجتمع بجماعة في سجن والي العراق ووضعوا أساس دعوتهم،

وكان لميمون أصحاب من أولاد المجوس الذين مالوا إلى دين أسلافهم، ولكن لم يظهروا ذلك مخافة من سيوف المسلمين، فوضعوا أساس المذهب على أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وأن لكل تنزيل تأويلًا(١).

وأخذ ابن ميمون يجمع حوله الدعاة إلى المذهب ويرسلهم إلى الأمصار المختلفة، فأرسل إلى اليمن «ابن حوشب» و«علي بن فضل الجدني» ليبثا الدعوة في تلك الناحية عام ٢٦٧هـ.

وما لبث «ابن حوشب» أن اتخذ دار هجرة له، وأصبحت أمارته بعد ذلك مدرسة للدعاة، ومن هناك أرسل الداعيين المشهورين «الحلواني» و«أبا سفيان» إلى المغرب بعد أن تعلما في مدرسته أُصول الدعوة، والتفسير الباطني للقرآن ثم ودعهما ابن حوشب قائلًا: قولا لكل شيءٍ ظاهر وباطن، واذهبا، فالمغرب أرض بور فاحرثاها واكرياها حتى يؤْتى صاحب البذر.

وصاحب البذر هو «أبو عبد الله الشيعي» الداعي الأكبر، ولما توجه «عبد الله» هذا إلى المغرب وجد الطريق ممهدة لسير دعوته، وكان ثمرة مجهوده إنشاءُ دولة الفاطميين بمصر(٢).

ويقول الحمادي في «كشف أسرار الباطنية»: إنهم قد اعتمدوا في تأْسيس دعوتهم على أن لكل آية تفسيرًا، ولكل حديث تأْويلًا، وأَن ميمونًا قد زخرف لهم أقوالًا وضرب أمثالًا، وجعل لآي القرآن شكلًا يوازيه ومثلًا يضاهيه، وجعل أَصل دعوته وأساسها الدعاءُ إلى الله، ويحتج لهذا بالكتاب والسنة ومعرفة مثله وممثوله، والاختصاص لعلي بالإمامة والطعن في بقية الصحابة(٣).

هكذا يصور لنا البغدادي والحمادي أُصول مذهب الباطنية في أَن تأْويل القرآن وصرفه عن ظاهره كان أساسًا للدعوة وركيزة للمذهب.

---

(١) ص ٢٨١- ٢٨٣، انظر أيضًا التبصير في الدين للإسفرائيني ١٢٣.

(٢) د. النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢/ ٤٠٤- ٤١٦.

(٣) كشف أسرار الباطنية ١٧.

أَما عن منهجهم في جذب الناس إِلى مذهبهم، فكان الداعي إِلى المذهب يتقرب إلى الناس بما يحبون، ويتظاهر لهم بأنه منهم، فمن آنس منه مطمعًا كشف له الغطاء عما شاء من الأَسرار، وكان معظم اهتمامهم بالفلاسفة لاتفاقهم وإِياهم على رد نصوص الأنبياء.

وأول ما يدعون إليه الناس هو التشكيك في القرآن والإنجيل، والتوراة وإِبطال الشرائع وانتقاص حق الصحابة ومقام الأَنبياءِ.

يقول عبد الله بن الحسين القيرواني في وصيته إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الحبابي:

«ادع الناس بأَن تتقرب إليهم بما يميلون إِليه وأَوهم كل واحد منهم بأَنك منهم وإِذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا وأُوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والإِنجيل، ولا تكن كصاحب الأُمة المنكوسة حيث سأَلوه عن الروح فقال: **﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾**، لما لم يعلم ولم يحضره جواب المسأَلة.

ولا تكن كموسى في دعواه التي لم يكن له عليها برهان سوى المخرقة بحسن الحيلة والشعبذة، ولما لم يجد المحقق في زمانه عنده برهانًا قال: **﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي﴾** وقال لقومه: **﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾** لأَنه كان صاحب الزمان في وقته».

ثم أَباحوا لأَنفسهم المحرمات وأَبطلوا الشرائع، وجعلوا ظاهرها رموزًا وأَمثالًا لممثولات لا يعرفها إلا إمامهم.

فالجنة رمز لنعيم الحياة الدنيا ومتاعها، أَليس الله يقول: **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾**.

ولما مات جعفر أظهر قرامطة الباطنية استهانتهم بأمر الشريعة، فأحلوا البنات والأَخوات، ولقد عبر عن شريعتهم شاعرهم على منبر الجامع في الجند فقال:

خذي الدف يا هذي والعبي ... وغني هذا ريك ثم اطربي

تولى نبي بني هاشم ... وهذي شرائع هذا النبي

لكل نبي مضى شريعة ... وهذي شرائع هذا النبي

فقد حط عنا فروض الصلاة ... وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضي ... وإن صوموا فكلي واشربي
ولا تطلبي السعي عند الصفا ... ولا زورة القبر في يثرب
ولا تمنعي نفسك المعرسين ... من أقربين ومن أجنبي
فكيف تحلي لهذا الغريب ... وصرت محرمة للأب
أليس الغراس لمن ربه ... وسقاه في الزمن المجدب
وما الخمر إلا كماء السماء ... حلال فقدست من مذهب[1]

ورغم ما في نفسي من الشكوك في صحة هذه الأبيات، وما تحمله من معان قد ينبو عن تقبلها إنسان الغاب، إلا أن تردد هذه المعاني في كتب الفِرَقِ والعقائد في شكل أو آخر يجعل لها في نفسي مكانًا لتقبل ما يقال عنها، وإن كنت أستبعد تمامًا كل ما يقال من استحلال الأخوات والبنات.

ولم تكن أفكار الباطنية وعقائدهم لتجد لها رواجًا بين جماهير المسلمين إلا بأنواع من الحيل وضروب مختلفة من التلبيس، لأن مثل هذه العقائد في بيئة إسلامية ليس بالسهل اليسير، وإنما يحتاج الأمر في ذلك إلى درجة من الذكاءِ والفطنة في اختيار من يصلح أن يكون داعيًا إلى مثل هذه المعتقدات.

ولهذا فقد وضعوا شروطًا لابد من توافرها فيمن يقوم بمهمة الداعية إلى مذهبهم.

أولها: التفرس، بأن يكون الداعية ذا فراسة خاصة في اختيار الأشخاص الذين تروج عليهم حيلهم، عارفًا بوجوه التأويلات ليرد ظاهر التنزيل إلى باطنه، وكان من وصاياهم ألا يتكلموا في بيت فيه قنديل ويعنون به «العارف بعلم الكلام»، ولا يطرحوا بذرهم في أرض سبخة ويعنون بذلك من لا تجوز عليهم حيلهم من الناس.

ثانيها: التأنيس، بأن يكون عارفًا بالوجوه التي تدعي من قبلها الناس، إذ ليس

(١) كشف أسرار الباطنية ٣١.

جميع الناس يدعون من باب واحد، بل لكل صنف منهم وجه يناسبه، فمن رآه مائلًا إلى العبادات زينها له، ثم يسأله عن معانيها وعللها فيشككه فيها، ومن رآه ذا مجون وخلاعة زينها له وكره إليه ألوان العبادات على أنها ألوان من الحماقات والجهل ومن رآه سابًّا للصحابة دخل عليه بوجه من الدس عليهم وأخذ يرميهم بالكذب والكفر، وهكذا يدخل على كل قوم من الباب المناسب للإيقاع بهم في حبائل المذهب.

ثالثها: الربط، بأن يعلق نفس المدعو ويشوقه إلى معرفة تأويل الشريعة وباطن التنزيل.

رابعها: التدليس، بأن يبين للمدعو أن ظاهر الشرع تحامق وعذاب، وباطنه رحمة وصواب، ثم يقرأ له قوله تعالى: **﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾**، فإذا سأل الغر عن تأويل الباطن وتقديره، انتقلوا به إلى الدرجة الخامسة وهي:

خامسها: أخذ العهود والمواثيق، فيحلف لهم الإيمان المغلظة أن لا يبوح بأسرارهم فإذا استوثقوا منه، بدءوا يتأولون له ظاهر الشرع ويبينون له أن ظاهر الشرع كالقشرة وباطنه كاللباب، ثم عليه أن يتدبر في باطن القرآن ولا يقف عند ظاهره حتى لا يكون من الحمقى الجاهلين، ثم عليه أن يعرف رموزه ومثله وممثوله.

ويقولون له: اعرف معاني الصلاة والطهارة، وما روي عن النبي ﷺ بالرموز والإشارة دون التصريح والعبارة، فإن جميع ما عليه الناس أمثلة مضروبة لممثولات محجوبة فاعرف الصلاة ومعانيها، فإن الله يقول: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾** فالزكاة مفروضة في كل عام مرة، وكذلك الصلاة من صلاها مرة في السنة فقد أقام الصلاة، والصلاة والزكاة لهما ظاهر وباطن، فالصلاة صلاتان، والزكاة زكاتان، والصوم صومان والحج حجان، وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل على ذلك: **﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾**، و**﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا**

بَطَنَ﴾ فالظاهر يتساوى فيه جميع الناس، أما الباطن فلا يعرفه إلا القليل، والصلاة والزكاة سبعة أَحرف دليل على «محمد» و«عليّ»، لأَنهما سبعة أحرف، فالمعنى بالصلاة والزكاة ولاية «محمد» و«عليّ»، فمن تولاهما فقد أَقام الصلاة وآتى الزكاة(١).

وبعد أن ينخلع المدعوُّ من التمسك بأَلوان العبادات، ينتقلون به إِلى درجة أُخرى فيحلُّون له المحرمات، فيحلون الخمر والميسر، لأَن الله يقول: **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾** ولأنه قال: **﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾**.

ثم يتأَولون الخمر والميسر على أنهما أَبو بكر وعمر، والصوم هو كتمان أَسرارهم، والطهارة هي طهارة القلب فقط، والجنابة موالاة الأَعداءِ: **﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾** معناه: وإِن كنتم جهلة بالعلم الباطن فتعلموه لأَنه حياة الأرواح.

فإِذا ما وصل معهم المدعو إلى هذه الدرجة، انتقلوا به إِلى درجة أُخرى وهي غاية السعادة عندهم، فيتلون عليه قوله تعالى: **﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾**. فيسأَلهم المدعو عن ذلك فيقولون له: ومن لم ينل الجنة في الدنيا لم ينلها في الآخرة: **﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾** ثم يأْخذون منه النجوى والقربان، ويقدمونه إِلى الإمام ويقولون له: إِن هذا قد صفت سريرته وصحت نيته، فيرفع عنه إمامهم تحريم المحرمات، ويبيح له ارتكاب المحذورات متأولًا في ذلك كثيرًا من الآيات(٢).

والوسيلة الوحيدة التي دخل منها هؤُلاءِ على المسلمين بترويج مبادئهم وإِشاعتها بين الناس هي التأْويل، وكانوا يهدفون من وراءِ ذلك إلى غرضين:

---

(١) البغدادي. الفرق بين الفرق ٢٩٨- ٣٠٣.

(٢) انظر في ذلك كشف أسرار الباطنية ١١- ١٤، الفرق بين الفرق ٢٩٨- ٣٠٣، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ١٠٦ ط. استانبول ١٩٤٩م، التبصير في الدين للإسفرائيني ١٢٣، فضائح الباطنية للغزالي. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ط ١٩٦٤م، نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ١٠٢ ط المنيرية بدون تاريخ.

الأول: كسر شوكة الصحابة والسلف في نفوس المسلمين ليصلوا بذلك إلى:

الثاني: وهو صرف عقول الناس عما نقله السلف والصحابة من الأحاديث الصحيحة والآثار ليسهل بذلك استدراجهم إلى ما يريدون من الانخلاع عن الدين، وتشكيكهم في المنقول إليهم عن طريق السلف ليشعروا بحاجتهم إلى هؤلاءِ الدعاة ليشرحوا لهم ما التبس أمره وند فهمه عليهم(١).

ولقد ساعد على تحقيق هذين الأَمرين ما كان عليه الرافضة من سب الصحابة وتكفيرهم وتقليل شأْنهم بين المسلمين، وإِذا تم لهؤلاءِ القدح في خيار الأمة، فقد قدحوا بذلك في المنقول عنهم وهو الكتاب والسنة، وهذا شأن الباطنية، فهم تارة يقدحون في النقل، وتارة يقدحون في فهم الرسالة.

ويوضح «ابن تيمية» العلاقة بين الباطنية والرافضة فيقول: بأَن هؤلاءِ وأولئك وإِن اختلفت مشاربهم إِلا أَنهم يجمعهم أُمور. منها:

١ - الطعن في خيار الأُمة، وفيما عليه السلف وأَهل السنة.

٢ - الطعن في أُصول الدين وقواعد الملة.

٣- تحريف القرآن وادعاؤُهم أَن هناك باطنًا امتازوا به واختصوا به عمن سواهم(٢).

والرافضة في نظر «ابن تيمية» هم أَئِمة التحريف، وفي مبادئهم وجد الإسماعيلية والقرامطة والباطنية الطريق معبدًا لتنفيذ مبادئهم، فتأَولوا الواجبات واستحلوا المحرمات، ورفعوا الشريعة بالكلية(٣).

ويتفق الغزالي و«ابن تيمية» على أَن الرفض كان هو الوسيلة التي نفد منها جميع الغلاة للنيل من كتاب الله وتحريفه.

ولا يتردد «ابن تيمية» في الحكم على معتقد هذه التأْويلات بالزندقة والكفر

---

(١) فضائح الباطنية ص١١ وما بعدها.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض ٤ - ١٠٢.

(٣) منهاج السنة النبوية ٢ - ٩٠.

والإلحاد، ثم يتتبع المنهج الباطني لدى جميع الفرق التي سلكت في تأويل القرآن مسلك الظاهر والباطن، أو الرمز، والمرموز، أو المثل والممثول، فيبين لكل من سلك هذا المسلك أنه طريق الشيطان وليس طريق الرحمن.

ولقد تتبع ابن تيمية كل دعاوى الباطنية وفندها في كثير من كتبه أهمها «منهاج السنة النبوية» و«بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد» وأظهر للناس كذب ما يدعيه هؤلاءِ من الجفر والبطاقة والعلوم الباطنة التي يدعون نقلها عن «علي بن أبي طالب»، وما وضعوه من أَحاديث مكذوبة على الرسول يؤيدون بها دعواهم في العلم الباطن، وما اختلقوه من الأقوال التي استدلوا بها في أحقية الإمام المعصوم واختصاصه بعلم التأويل، وبين لهؤلاءِ جميعًا أَن عليًّا وجعفرًا براءٌ مما يقولون، وأن الرسول لم يخص عليًّا بنوع من العلم قد حجبه عن بقية الصحابة مثل أبي بكر وعمر.

والعلماءُ بأَحوال جعفر الصادق يعلمون تمامًا كذب ما يدعيه هؤلاءِ من الكتب المنسوبة إليه مثل «الجدول في الهلال» و«الجفر» و«البطاقة» و«الهفت» و«اختلاج الأعضاءِ» و«الرعود» و«البرق». وغير ذلك مما هو من كلام أَهل النجوم.

ولابن تيمية مع كل فكرة من أفكار الباطنية موقف ومع كل رأي حجة وبرهان، ولقد وضع ابن المطهر الحلي كتابه المعروف بـ «منهاج الكرامة» ذكر فيه عقائد الرافضة ومبادئهم وأدلتهم على دعاواهم، وخاصة دعوى العصمة ووجوب الإمامة لعلي.

ولقد وضع «ابن تيمية» كتابه العظيم «منهاج السنة النبوية» في الرد على منهاج الكرامة للحليّ. تناول فيه ما أورد الحليّ في كتابه من الحجج والبراهين على عقائدهم وبين تهافتها وما فيها من التحريف والتبديل لكتاب الله، واختلاق وافتراءٍ على رسوله الكريم، من الأحاديث المكذوبة والأخبار المدسوسة على «علي بن أبي طالب».

ومن أهم ما استدل هؤلاء الرافضة على أحقية إمامهم المعصوم، ما أورده ابن

المطهر الحليّ من «حديث غدير خم» وقول الرسول في ذلك اليوم: (من كنت مولاه فعلي مولاه)[١]، وإن هذا الخبر قد شاع في البلاد وانتشر بين الناس ثم لما علم بذلك الحارث بن النعمان، جاء ليسأل الرسول عن صحة ذلك، وهل هذا أمر من الله، أم ذاك من عند «محمد» فقال له النبي ﷺ: (إن ذلك أمر من الله) فولى الحارث يريد راحلته وهو يقول: «اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك، فأمطر علينا حجارة من السماء، وائتنا بعذاب أليم»، فما وصل الحارث إلى راحلته حتى رماه الله بحجر من السماء فسقط على هامته وخرج من دبره وأنزل الله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ مِّنَ اللَّهِ﴾.

ويهتم الرافضة بالجزء الأخير من الحديث، وهو الخاص بمقابلة الحارث للرسول- عليه السلام وبأن الرسول قد بين له أن ما قاله بخصوص ولاية علي إنما هو من الله تعالى، لأنه ما دام قد ثبت أن موالاة علي بالإمامة بأمر الله فمخالفة ذلك كفر وشقاق وخروج عن طاعة الله ورسوله.

و«ابن تيمية» في نقده لهذا الحديث يبين تهافته من وجوه:

أولًا: أن الناس جميعًا على أن ما قاله الرسول ﷺ بغدير خم كان قبل مرجعه من حجة الوداع، أي أنه كان بمكة، والشيعة تسلم بهذا، وتجعل ذلك اليوم عيدًا لها، وهو يوم الثامن عشر من ذي الحجة.

ثانيًا: أن النبي ﷺ لم يرجع إلى مكة بعد عودته من حجة الوداع إلى المدينة، بل مكث في المدينة بعد ذلك، وعاش تمام ذي الحجة والمحرم وصفر وتوفي في أول ربيع الأول.

ثالثًا: يذكرون في هذا الحديث أن الرسول بعد أن قال ذلك بغدير خم، وأنه شاع في البلاد أنه جاءه الحارث بن النعمان الفهري وهو بالأبطح،، والأبطح بمكة، وهذا من أمارات الكذب والاختلاق، لأن حديث الغدير كان بمكة، والسورة التي قيل إنها نزلت في الحارث بن النعمان: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ سورة مكية باتفاق أهل

---

(١) منهاج الكرامة ١/ ١٦٨ مقدمة منهاج السنة تحقيق د. محمد رشاد سالم.

العلم قبل الهجرة، فهي قد نزلت قبل حديث الغدير بعشر سنين أو أكثر، فكيف يقال إنها نزلت بعد حديث الغدير وفي قصة الحارث بن النعمان.

والآية التي قال بها الحارث: **﴿اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾**، نزلت ببدر، وهذا بالاتفاق، وبدر قبل حديث الغدير بالاتفاق أيضًا، وهم لما استفتحوا بين الله أنهم لن يصيبهم العذاب وفيهم محمد ﷺ قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾** وأهل مكة لم تنزل عليهم حجارة من السماء لما قالوا ذلك، ولو كان هذا آية لشاعت وانتشرت مثل قصة أصحاب الفيل، ولأن مثل هذا مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله، وهذا لم يذكره أحد من أهل السيرة والتاريخ، كما لم يرد في المسانيد أو في الصحاح ولا في كتب التاريخ.

وهذه كتب التاريخ بين أيدينا لم نقرأ فيها أن الشخص الذي روى عنه ابن المطهر الحليّ هذا السؤال قد أصابته حجارة من السماء، بل إن وجود هذا الشخص نفسه قد يكون من القصص الخيالية التي يسجلها القصاص وأصحاب الطرق كقصص عنترة بن شداد، وما يخترعه القصاص من أسماء لا وجود لها، ثم يحكون على ألسنتها قصصًا من وحي خيالهم تعبر عن أفكارهم.

يقول «ابن تيمية»: «إن كثيرًا من الناس قد صنف في أسماء الصحابة ولم يرد فيها ذكر هذا الرجل، مثل كتاب «الاستيعاب» لابن عبد البر، وكتاب ابن منده، وأبي نعيم الإصبهاني، والحافظ أبي موسى، ولم يذكر أحد منهم هذا الرجل، وهم لا يذكرون إلا ما رواه، أهل العلم ولا يذكرون أحاديث الطرقية، التي هي عمدتهم في النص على إمامة علي، وهذا وغيره مما نسجوه من خيالهم ولا حقيقة له.

وهكذا يستمر «ابن تيمية» في نقد أدلة الرافضة على نظرية الإمامة التي كانت مدخلًا لكثير من البدع، وتربة صالحة لآرائهم ومعتقداتهم الباطلة ومن العجيب أن بعض الباحثين لم يفرق بين موقف «ابن تيمية» من الإمام علي وآل بيته، وبين موقفه من النصوص الكاذبة والتحريفات التي بها هؤلاء الرافضة والشيعة والباطنية في كتاب الله، فقالوا: إن ابن تيمية عدوًا لدودًا لآل البيت العلوي، وخلطوا في ذلك بين

كراهية ابن تيمية للأكاذيب التي اختلقها هؤلاء ونسبوها كذبًا لأهل البيت، وبين موقفه من علي وأهل بيته، واستغلوا ذلك الموقف ووشوا به لدى الحكام، ووجهوا إليه كثيرًا من التهم الكاذبة في موقفه من أهل البيت، والتي ما كان أبعده عنها.

فابن تيمية من أخلص الناس إيمانًا وولاءً لعليّ وآل بيته، ومن أكثر المؤمنين حبًا لآل البيت؛ ولكن يجب أن نفرق في ذلك بين حبه لآل البيت، وبين ما يحكى كذبًا واختلاقًا على لسان أهل البيت.

* * *

٢- موقفه من تأويلات الصوفية وابن عربي

لابن تيمية مواقف متعددة من الصوفية في دعاواهم المختلفة، وتتمثل هذه المواقف في موقفه من ابن عربي في «فصوص الحِكَم» وما فيه من الحقائق التي توصل إليها «ابن عربي» عن طريق الكشف الإلهي، أو الفتح الرباني.

وموقف ابن تيمية من الصوفية يعتبر امتدادًا لموقفه من الباطنية وغلاة الشيعة، وفكرتهم عن الإمام المعصوم.

فكثيرًا ما يشير ابن تيمية إلى أوجه الشبه الواضحة بين طريقة الصوفية في تفسير القرآن وبين المسلك الباطني لدى الفلاسفة الإسماعيلية والباطنية، وكثيرًا ما ينبهنا إلى أوجه الشبه بين ادعاء الصوفية في القطب، والغوث، والأبدال، والنجباء، وبين مسلك الرافضة في السابق، والتالي، والناطق والأساس، وغير ذلك من الألقاب التي اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم، ولم يرد بها أثر صحيح.

ودعواهم أن الأبدال من رجال الغيب هي من جنس دعوى الرافضة أن «عليًّا» في السحاب، وأن «محمد ابن الحنفية» في جبال رضوى(١).

وكما ادعى الباطنية في إمامهم المعصوم خاصية تأويل التنزيل ادعى هؤلاء في شيخهم علم الحقيقة، وعلم الحقيقة يساوي معرفة الأمر كما هو عليه في نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهي، أو ما يسميه «ابن عربي» بالتجليات الإلهية.

وكما ادعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لا يعبر عن حقائق الأمور في ذاتها، وإنما هي رموز لمعان باطنية لا يعرفها إلا الإمام المعصوم، فكذلك كان الأمر لدى الصوفية، فالقرآن عندهم ليس إلا لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق، أو من لم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية، وإذا سئل التلمساني عن معنى ذلك قال: «... لأن القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا»(٢).

ولا ينبغي التوقف هنا طويلًا لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية، ويكفي أن

---

(١) الرسائل والمسائل ١- ٤٦- ٥٠ ط المنار.

(٢) المرجع السابق ٤- ٤٥.

نشير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيع كان دهليزًا للرفض، وأن الرفض كان دهليزًا للزندقة والتحريف في كتاب الله.

ومن مبادئ الرافضة ينبغي أن نتلمس أصول كل بدعة ظهرت في الإسلام، ولم يكن «ابن تيمية» ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين، وخطورتها في الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامي، لأن حسن ظن المسلمين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة في نفوسهم، وخاصة أنهم اضطلعوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله، فكانوا كما يقول «ابن تيمية»: يسقون الناس شراب الكفر في آنية الأنبياء.

ويعتبر «ابن تيمية» أن ضرر هؤلاء على الإسلام والمسلمين أكثر خطرًا من ضرر التتار والغزاة، لأن دور هؤلاء في هدم كيان الأمة كالسوس الذي ينخر في العظام فلا يعلمه إلا الحكماء ومهرة الأطباء.

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار وأطمع العدو في بلادهم؛ لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التي تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام(١).

ولقد شرع «ابن تيمية» في دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق معرفة الحق، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم في الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة، وبيّن لهم أن ادعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هي ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن.

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة في قولهم: «إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف؛ لأنهم يقولون: إن من شهد الحقيقة علم الأمر على ما هو عليه.

فدعوى الظاهر والباطن، أو أن لكل تنزيل تأويلًا، هي القاسم المشترك بين

---

(١) الرسائل والمسائل ١ - ١١٦.

هؤلاء وأولئك، وإن كانت تعرف عند الصوفية باسم الشريعة والحقيقة، إلا أن اختلاف الأسماء لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا أن حقيقة الموقف واحدة عند الجميع، وهي اتفاقهم على تأويل التنزيل.

وشهود الصوفية للحقيقة أنه لا فعل له أصلًا، فلا أمر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله، فهو المكلف بالشرائع أوامرها ونواهيها(١).

والصوفية في دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات، والمتمثلة في قوله تعالى للشيء: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾.

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التي تتمثل في الشريعة بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها ولم يشهدوها في سلوكهم العام، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكاليف عمن شهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلًا، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكويني، فمن قال منهم بإسقاط التكاليف إنما يحتج على ذلك بشهود الحقيقة الكونية، مع أن سائر الموجودات خاضعة لسلطان هذه الحقيقة، أما الحقيقة الدينية، فلا يقف عليها إلا من والى الله بالعبادات.

والمتصوفة يفرقون في شهود الحقيقة بين العامة والخاصة، فليس كل الناس على درجة واحدة من الإلهام والكشف، فالخاصة وحدهم هم أهل الله الواقفون على قدم المعرفة الحقة، والآخذون عن الكشف الإلهي حقائق الأمور وبواطنها.

ويستدلون على ذلك بقصة «موسى» و«الخضر» - عليهما السلام - التي حكاها القرآن الكريم في سورة الكهف، ويقولون: إن «الخضر» قد علم بواطن الأمور وحقائقها، وأن «موسى» النبي قد احتاج إلى «الخضر» ليكشف له عما جهله من ذلك، ويقولون: إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء.

وابن تيمية يرد على الاحتجاج بهذه القصة من وجهين:

الأول: أن موسى - عليه السلام - لم يكن مبعوثًا إلى الخضر، ولم يكن واجبًا

---

(١) رسالة العبودية ٣٨- ٤٠ ط أنصار السنة ط سنة ١٩٤٧م.

على الخضر اتباعه؛ لأن موسى كان مبعوثًا إلى بني إسرائيل، وهذه بخلاف موقف أمة «محمد» من «محمد» ودينه، فإن محمدًا بعث إلى الناس كافة والثقلين بعامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾، ولو أدرك موسى محمدًا ﷺ لوجب عليه الإيمان به وتصديق ما جاء به ظاهرًا وباطنًا، ولهذا كان الخضر يقول لموسى: «أنا على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من الله علمكه الله لا أعلمه»، وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم دعوة «محمد» أن يقول لمحمد مثل هذا، لأن رسالته عامة إلى جميع الناس فمن خالفها ظاهرًا وباطنًا، فهو كافر بما جاء به محمد وغير مؤمن برسالته.

الثاني: أن ما فعله «الخضر» لم يكن مخالفًا لشريعة موسى، وموسى لم يكن قد علم الأسباب التي تتيح له ذلك، فما بيّنها الخضر له وافقه عليها، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفًا من الملك الظالم، ليس ممنوعًا بل جائزًا ومستحبًّا للمصلحة. وكذا ما كان من أمر الجدار والغلام، وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحظورات، فإنها مخالفة لكل شريعة وكل دين[1].

وتحت ستار علم الباطن أو معرفة الحقيقة عمد بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية، أو شهود الإرادة، ولجئوا في ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيرًا غريبًا لا يقره عقل ولا دين.

مثل ما يقوله بعضهم في تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التي نهاه الله عنها، حيث يفسرون ذلك: بأنه كان امتثالًا للأمر الباطن الذي علمه آدم، أما أمر الشرع بالنهي عنها، فهو أمر ظاهري فقط ولهذا يقولون: إن توحيده كان ظاهرًا وباطنًا.

وكذلك يقولون: إن إبليس كان توحيده ظاهرًا وباطنًا حيث أمر بالسجود لآدم في الظاهر، لكنه نظر فرأى الأمر غيرًا في الباطن، فامتنع ولم يسجد، فغير الله عليه وقال له: ﴿اخْرُجْ مِنْهَا﴾.

ويبين ابن تيمية لهؤلاء أن رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكوني ليس فيه حجة

---

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط صبيح ١٩٥٨م.

لأحد ولا يجوز الاحتجاج به، بل الاحتجاج به من جنس قول المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول: (إن الله أمرني بالإسلام ظاهرًا، ولكنه أمرني بالكفر باطنًا).

ولو صح الاحتجاج بالقضاء الكوني، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه.

ثم من أين لهؤلاء أن الله قضى أزلا بما يفعله العبد، إلا بعد أن يفعله وينفذه؛ لأنه وافق هواه، فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكابه بأن ما وقع من العبد إنما كان تنفيذًا منه للأمر الباطن فقط، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا في المعصية فقط، ولم نجد من يحتج به في الطاعات.

ولا أصل لكل ما احتج به هؤلاء من قصة آدم وإبليس، فإن آدم لم يحتج لأكله من الشجرة بالقضاء الكوني، بل قد أخطأ من أكله منها، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلك فتاب الله عليه، والقرآن قد سجل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعالى على لسان آدم: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

فليس أكله من الشجرة تنفيذا للأمر الباطن إذن، ولا لمشاهدته الحقيقة الكونية، بل كان ذنبا قد ارتكبه ثم تاب منه فتاب الله عليه.

أما إبليس فلم يمتنع عن السجود لما رأى الأمر غيرًا، وإنما امتنع عن السجود لآدم لأنه مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار، ثم علل امتناعه عن السجود لآدم بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾(١).

فالقرآن نفسه قد سجل اعتراف آدم بذنبه، كما سجل علة امتناع إبليس عن السجود لآدم، فلا مجال بعد ذلك للقول بأن ذلك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن.

---

(١) الرسائل والمسائل ١ - ٦٣.

وما يدعيه هؤلاء من شهود الحقيقة وتحريفهم لكتاب الله إنما كان ذلك تبريرًا لادعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه.

ويقول ابن تيمية: «إن من ادعى من هؤلاء طريقًا إلى الله غير طريق رسله وأنبيائه، أو سلك في ذلك سبيلًا غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهرًا وباطنًا.

ومن قال: إن «محمدًا» قد بعث بالظاهر فقط دون علم الباطن، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة؛ فهو منكر لرسالته، ومن قال: إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب الله ولا سنة رسوله وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والكشف أو الفتح الرباني؛ فهو محايد لما جاء به الرسول، وهذه كلها دعاوى من جنس دعوى الباطنية في إمامهم المعصوم المختص بالتأويل».



التأويل عند ابن عربي

في حديثنا عن التأويل عند «ابن عربي»، نرى من المفيد أو نوضح أن هناك اتجاهين في مذهبه أو بمعنى آخر أن حديثه عن التأويل كان ذا وجهين:

الوجه الأول:

حين يتكلم بلسان أهل الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهي، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية- يعني بهؤلاء الذين لم يكشفوا عما وراء ظاهر الآيات من معانٍ باطنة، وفي هذا الاتجاه نجد «ابن عربي» يميل في «الفتوحات المكية» إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشرع بدون تأويل او تبديل، ويجعل تمام الإيمان متوقفًا على التسليم بكل ما جاء به الرسول على ظاهره ولا سيما آيات الصفات؛ لأن ظاهرها لا يقتضي عنده تشبيهًا لله بخلقه؛ لأن ذاته ليس كمثلها شيء وكذلك صفاته ليس كمثلها شيء، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير.

والله تعالى قد جمع في كتابه بين الإثبات والتنزيه، «وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما التنزيه لله تعالى، ونسبة التنزل للخيال بضرب من التشبيه. فأما نسبة التنزيه، فهي تجليته في: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأما نسبة التنزل للخيال، فهي تجليته في قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ولا يصح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه».

ويجعل التأويل سببًا في ضلال هذه الأمة «فما ضل من ضل من المشبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على ما سبق إلى الأفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصراح، ولو طلبوا السلامة وتركوا الآيات والأخبار على ما جاءت من غير عدول منهم فيها إلى شيء البته، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسوله وقالوا لا ندري؛ لكان يكفيهم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(١).

---

(١) انظر في موقف ابن عربي من التأويل: الفتوحات المكية ط بولاق ١٨٧٦م، ج ١- ١١٩- ٢٢٢ =

ويقول ابن عربي: إن الخير كله في الإيمان بما أنزل الله تعالى، والشر كله في التأويل، فمن أول فقد جرح إيمانه، وفي التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحي «... ولابد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة، ويقول له: أضيف إلى نفسي شيئًا فتنزهني عنه، وترجح عقلك على إيمانك، وترجح نظرك على علم ربك، فاحذر يا أخي أن تنزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على ألسنة رسله، كان ما كان، ولا تنزهه بعقلك مجردًا جملة واحدة... فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية في الإلهيات».

ونفور «ابن عربي» من التأويل يمثل اتجاهًا واضحًا في «الفتوحات» لكن لا ينبغي أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد في «الفتوحات المكية» لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد، وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربي، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره، لأن طريق الفكر والنظر العقلي في معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه.

وهنا يفصح «ابن عربي» عن حقيقة مذهبه متحدثًا عن أهل الظاهر بأن: «هؤلاء لسانهم ليس لساننا... وأن المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل في إدراكها بفكره ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقول[1].

وهنا ننتقل إلى الاتجاه الثاني لدى «ابن عربي» وأعني به الاتجاه الذي يمثل حقيقة مذهبه:

«فظاهر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكري، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر في حين أنهم يرمزون إلى أهل

= ب ٣، ٢- ٧٦٨- ٧٧٤ ب ٢٧٣، ٣- ٦٣١- ٦٣٧ ب ٣٧٧، ٥١٣- ٥٢٢ ب ١٩٨، ٦٣٦ ب ٢٠٤، ٢- ٢٧٦ ب، ٣- ٧٤- ٧٨ ب ٣١٥، ٢- ٣٩٣- ٤٢٢ ب ١٧٧، ٤- ٧.

(١) الفتوحات ١/ ١٢١.

الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطنًا خاصًا لهم وحدهم»(١).

«والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعوام الخلق، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبَّه- عليه السلام- على هذه المرتبة في العطايا فقال: (إني لأُعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكبه الله في النار)، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي يغلب عليه الطبع والطمع، فكذا ما جاءُوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم: بم استوجب هذه الخلعة من الله؟ فينظر في قدر الخلعة وصنعها من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن في العالم وأممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا في العبادة على اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص»(٢).

ويقول أستاذنا المرحوم الدكتور محمود قاسم معلقًا على هذا النص: «ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربي، وهي أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل، وأن الخاصة ويعني بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذي يقف عنده العامة».

ومن هذا المنطلق عمد «ابن عربي» إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء وتأولها تأويلًا عجيبًا خاضعًا لمذهبه في وحدة الوجود، الذي هو قطب الرحى لكل ما جاء في «فصوص الحكم» من تأويل لقصص الأنبياء، وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربي، حيث لم يروا الشيء

(١) انظر البحث الذي كتبه أستاذي الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربي من أهل الظاهر: ص٦٥.

(٢) الفتوحات ١/ ٢٠٤، ٥٠٢ ط دار الكاتب العربي بيروت ١٩٤٦م، موقف ابن عربي من أهل الظاهر ص ٦٥.

على حقيقتها كما رآها هو، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذي يوحي به إلى الأنبياء، وحين يتكلم ابن عربي في «فصوص الحكم» عن خاتم الأنبياء، يفضل الولي عن النبي، ويقول: فالنبي من حيث كونه وليًّا أفضل منه من حيث كونه نبيًا، ومن هنا كانت ولاية النبي أفضل من نبوته، ونبوته أفضل من رسالته، ومن هنا كان يقول:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الوليّ

ويتطرق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة؛ وهي قوله: بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت «محمد»، فإن نبوة التحقيق لم تنقطع، ويعني بنبوة التحقيق الولاية.

وإذا كان النبي المشرّع يأخذ شريعته من الله ظاهرًا وبواسطة الوحي، فإن النبي المحقق يأخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبي التشريع لأنه يأخذ من حيث الملك الذي يوحى إلى نبي التشريع.

والمرسلون من حيث كونهم أولياء، لا يرون الحقائق الصوفية التي رآها ابن عربي إلا من مشكاة خاتم الأولياء، كما أنه لا يقدح في مقام الولاية أن صاحبها متبع في الظاهر لنبي التشريع، ولأنه لا يلزم أن يكون الكامل مقدمًا في كل شيء، لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون في مرتبة العلم بالله، لأن هناك مطلب الرجال.

والولاية عند «ابن عربي» وهي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع، أمَّا نبوة التشريع، فهي منقطعة، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء وإنما كانت الولاية هي الباقية تلطفًا من الله بعباده، وجعل لها اسما من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها؛ وهو «الولي»، وبخلاف النبوة فليس لها مستند في الأسماء الإلهية، وللولاية عنده علم الأول والآخر، والظاهر والباطن[١].

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى في تفضيل الولي على النبي فيقول: «ولما كانت الأنبياء- صلوات الله وسلامه عليهم- لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص

(١) الفصوص ١/ ١٣٦، الفتوحات ٣/ ١٣٣.

الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه... فلم يبق العلم الكامل إلا في التجليات الإلهية، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية[١]، التي يدعي ابن عربي أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحي.

وهنا ينبهنا «ابن تيمية» إلى خطورة هذه الدعوى من «ابن عربي»، حيث يدعي أنه أوتي مثل ما أوتي رسل الله، ويقول: إنه أوحي إليه ولم يوح إليه من شيء، بل يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذي قال به المعلم، فينبغي مرافقته لمشاركته له في أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه[٢].

فابن عربي يدعي هنا أن ما خرج به على الناس في كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عنده نفسه.

ومما يؤكد هذه الفكرة عند «ابن عربي» ما أشار إليه أستاذي المرحوم دكتور محمود قاسم في «موقف ابن عربي من أهل الظاهر». فإنه أورد نصًّا يؤكد هذا الفرض الذي قال به «ابن تيمية» وأعني به تتابع الوحي عند ابن عربي: «إن الرسل لم يقولوا شيئًا من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، فينبغي أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضًا تنزيلًا من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل»[٣].

وابن عربي نفسه يؤكد لنا هذا الفرض في اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذي يأخذ منه الوحي.

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذي- فيما أعلم- ثم

---

(١) الفصوص ١/ ١٣٥.

(٢) الرسائل والمسائل ٤/ ٦٩.

(٣) موقف ابن عربي من أهل الظاهر ٥٥.

صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

«وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفي لرسالته من لم يكن وليًا له باطنًا وظاهرًا، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم، فإنه لا تتحقق رسالة في شخص إلا وتحقق معها النبوة والولاية، فكل رسول نبي وليّ، والنبوة تتضمن الولاية، فكل نبي وليّ وليس العكس، فليس كل وليّ نبيًا ولا كل نبي رسولًا، ولو قدر الله أنبأ شخصًا بدون ولايته له ظاهرًا وباطنًا، فهذا التقدير ممتع لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا وليًا له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبدًا»(١).

وعلى ذلك فمن ادعى في ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطنًا على خلاف ما جاء به الرسول، فقد ألحد في الحق وضل عن سواء السبيل.

ومن قال: إن له طريقًا إلى الله غير طريق «محمد» ظاهرًا وباطنًا فهو كافر ملحد.

ومن قال: أنا أحتاج إلى الرسول في الظاهر دون الباطن، أو في الشريعة دون الحقيقة، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض.

ومن قال: إن حقيقة قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهرًا أو باطنًا، فقد كفر بما جاء به الرسول(٢).

وحدة الوجود في مذهب ابن عربي:

ينتقل «ابن تيمية» إلى قضية هامة في مذهب ابن عربي، وهي قضية وحدة الوجود، ويعتبر ابن تيمية أن هذه القضية هي محور التفكير لدى ابن عربي وخاصة في موقفه من تأويل القرآن. وكتاب «الفصوص» ذو أهمية خاصة في فهم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، وكان له أثر كبير في علو نبرة ابن تيمية في نقده وعنفه في مناقشة ابن عربي، ورميه له بالإلحاد والزندقة من حين لآخر، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب «الفصوص» ويقف على حقيقته، ربما كان أخفَّ حدة وألين عريكة في موقفه

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧.

(٢) المرجع السابق ٨٦.

من ابن عربي، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال: «وإنما كنتُ قديمًا ممن يحسن الظن بابن عربي وأعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء، وجب البيان»(١).

و«ابن تيمية» في نقده لمذهب وحدة الوجود، لا يهتم بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء، وإنما يعمد إلى أصول المذهب فيبين تهافتها وخروجها عن المنطق العقلي السليم، وعما جاء به الدين القويم، وإذا تم له هدم الأساس الذي عليه المذهب فلا عليه بعد ذلك أن يقيم «ابن عربي» مذهبًا خاصًا في التأويل، لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلًا عن أن المذهب كله لا أساس له في عقل ولا دين.

وابن عربي قد بنى مذهبه في وحدة الوجود على أصلين:

الأول: قوله إن المعدوم شيء ثابت في العدم.

الثاني: أن وجود الأعيان هو نفسه وجود الرب وعينه.

أما الأصل الأول فيقول ابن تيمية: إن ابن عربي قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام «أبو عثمان الشحام» شيخ الجبائي.

وحقيقة هذا القول: أن كل معدوم يمكن وجوده، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاده، لأن القصد يقتضي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت.

والمعتزلة في قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب، بل يعترفون بأن الله هو خالقه؛ خالق وجودها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربي،

(١) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المنيجي ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ١٧١.

فإنه يقول: إن هذه الأعيان وإن تميزت في ثبوتها أزلًا، إلَّا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها، ووجودها عين وجوده.

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعًا: أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلًا قبل أن تكون، وعلى أنها ستكون على ما هي عليه كائنة في وجودها الخارجي، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

ورأوا أن المعدوم الذي يخلقه الله يتميز في علمه وإرادته عن المعدوم الذي لا يخلقه، فظنوا أن ذلك التمييز في علمه مسبب عن تميز الذوات الثابتة للمعدوم خارج علمه، وليس الأمر كذلك، بل هو متميز في علمه وكتابه فقط، وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلًا، حتى يقال: بأن تميز المعدوم في علم الله مسبب عن تميز هذه الذوات الخارجة. والواحد منا يعلم ما كان؛ كآدم وأخبار الأنبياء السابقين، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث، كما يعلم المعدوم والممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

وهذه الأمور التي نعلمها ونتصورها نفيًا وإثباتًا، ليس بمجرد تصورنا لها يكون لأعيانها ثبوت في الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلي لها، وثبوت الشيء في التصور والتقدير العقلي ليس ثبوتًا لعينه في الخارج، وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، وهذا هو القضاء الكوني لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾. وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول ﷺ قال: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)(١).

ولو أراد هؤلاء بقولهم: إن المعدوم ثابت في العلم أو متصور في العلم لكان ذلك جائزًا ومقبولًا منهم، ولكنهم يقولون: إن المعدوم في نفسه شيء ثابت في العدم، وهذا باطل والذي عليه الكتاب والسنة أن المعدوم ليس شيئًا ثابتًا في نفسه، وأن وجوده وثبوته وحصوله شيء واحد، وهو تحقيق ماهية خارجًا، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾، ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ

---

(١) رواه مسلم.

﴿الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾.

والواجب في ذلك أن يكون الفرق واضحًا في هذه المسألة بين الوجود العلمي والوجود العيني، وأن يكون واضحًا أن ثبوت الأول ليس إثباتًا للثاني، فالقول بثبوت الأعيان أزلا بمجرد ثبوتها في علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع[(١)].

أما الأصل الثاني؛ وهو قوله: إن وجود الأعيان عين وجود الحق، فيقول ابن تيمية:

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبته الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوي «صدر الدين» والتلمساني «عفيف الدين» و«ابن الفارض» و«ابن سبعين»، لكن ابن عربي كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية، لإقراره الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه.

ومن فهم هذا الأصل- ثبوت الأعيان أزلًا- في مذهب ابن عربي استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره.

ففي «فصوص الحكم» يقول في فص نوح: «لو أن نوحًا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهارًا ثم دعاهم إسرارًا، وأن قوم نوح لما قالوا: ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾ إنما قالوا ذلك لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم، لأن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يفتقر إلى الفرقان والعارف يعرف من عبد، وفي أي صورة ظهر معبوده حتى عبده، وأن النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا، وأن عباد الأصنام ما أخطأوا إلا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر، وأن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه، وأن موسى

(١) الرسائل والمسائل ٤/ ٦- ١٧.

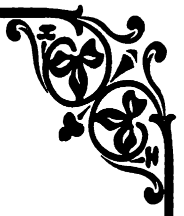
كان أوسع في العلم، فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله، وأن أعلى ما عبد الهوى وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله».

ومن الواضح هنا أن ابن عربي على نقيض ما جاء به الكتاب والسنة؛ فهو يمدح ما ذمّه الله ورسوله، ويلوم نبي الله نوحًا لأنه لم يقف على حقيقة الأمر الذي عرفه قومه، فكانت إجابتهم على ما علموا هم لا على ما دعاهم إليه نوح.

ويتتبع «ابن تيمية» جميع ما أورده ابن عربي في الفصوص من تحريفات لكتاب الله ناقدًا ومزيفًا وموضحًا أن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود أشبه بقول النصارى في المسيح، وإن كان ابن عربي يكفرهم في تخصيص الاتحاد بالمسيح دون سواه، لكن النصارى كانوا أقرب إلى المعقول من ابن عربي حيث نزهوا الله عن أن يتحد بالكلب والخنزير وخصصوه بالمسيح ابن مريم(١).

* * *

(١) انظر في ذلك الرسائل والمسائل ١/ ١١- ١٨٣، ٤/ ٦- ١٠٢، رسالة العبودية لابن تيمية، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، والفرقان بين الحق والباطل.

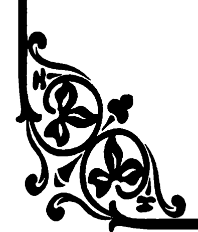
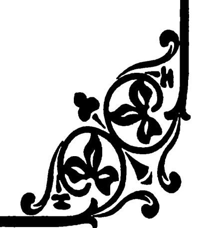
الباب الثالث

موقف ابن تيمية من الإلهيات؛ المنهج والتطبيق

الفصل الأول: أدلته على وجود الله ومذهبه في التوحيد.

الفصل الثاني: منهجه في الصفات الإلهية.

الفصل الثالث: الصفات بين الحقيقة والمجاز.

تمهيد لابد منه

مفهوم العقل عند ابن تيمية والسلف

من المعلوم أن دلالة الألفاظ تنقسم إلى دلالات لغوية عامة ودلالات اصطلاحية خاصة بأهل كل فن وصناعة، فالدلالة العامة للألفاظ نبحث عنها في معاجم اللغة، حيث نجد المعنى اللغوي العام لكل كلمة مستعملة وشائعة.

أما المعاني الاصطلاحية فنبحث عنها في المؤلفات الخاصة بكل فن من فنون القول مثل الفاعل في علم النحو يختلف عنه الفاعل في القانون وعلم الجريمة، وليس من قصدنا في هذا البحث أن نتعرض للمعنى اللغوي العام لكلمة «العقل» أو لبيان أصولها الاشتقاقية، وليس من قصدنا أيضًا البحث عن العلاقة بين المعنى اللغوي للكلمة والمعنى الاصطلاحي لها، لأن ذلك قد تعرضت له دراسات عديدة في مجالات مختلفة. والذي نقصده بالدرجة الأولى هنا بيان مفهوم العقل الوظيفي عند ابن تيمية.

وإذا كان مفهوم العقل عند ابن تيمية يختلف عنه عند الفلاسفة فأيُّ المعنيين أولى بالقبول وأيهما أولى بالرفض.

وهل إذا رفض ابن تيمية الأخذ بمفهوم العقل عند الفلاسفة فهل يعني ذلك بالضرورة أن السلف رفضوا العقل كمصدر للمعرفة أو رفضوا الأخذ بأحكامه..؟ إن بداية المشكلة المثارة ضد المنهج السلفي تبدأ من هذه النقطة.. التشنيع عليهم بأنهم يرفضون العقل كمصدر للمعرفة ما داموا يرفضون الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل..!

وكأن المفهوم الفلسفي للعقل هو وحده الصواب وما عداه يكون خطأ ومرفوضًا.

لقد عرَّف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه. وقالوا: إن هذا التعريف مبين لماهية العقل وحقيقته، وهذا التعريف يقوم عندهم على أساس مذهب الفلاسفة في التفرقة بين الماهية والوجود. وهذه التفرقة قد ثبت بطلانها في العديد من الدراسات

التي نهض بها علماء السلف أنفسهم وبينوا أن ماهية الشيء عين وجوده، وليس في الخارج الحسي شيء يسمى ماهية الشيء وآخر يسمى عين الشيء ووجوده منفصلًا أحدهما عن الآخر، وأن هذه التفرقة إذا صحت ذهنًا وعقلًا فلن تصح واقعًا ووجودًا، وأن تعريف الفلاسفة للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه غير صحيح. ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل دائمًا ولا ينفعل، فهو فعل محض، وذلك لا يتوفر في العقل حسب تصويرهم له.

ومن الأخطاء التي تأسست على مفهوم الفلاسفة للعقل بهذا المعنى السابق أنهم قالوا بنظرية العقول العشرة؛ ليفسروا بها خلق العالم وصدوره عن الأول، وجعلوا العقل العاشر في هذه السلسلة هو المشرف على ما تحت فلك القمر(١) ومن المعلوم أن هذه النظرية تتعارض مع الدين وأصوله نصًا وروحًا، ولذلك كان موقف السلف منها الرفض المطلق، ونبهوا إلى أن الأخذ بها كفر وضلال، وحذروا جمهور المسلمين منها ومن القائلين بها.

ولعل من المفيد للقارئ الكريم أن يراجع في تحقيق موقف ابن تيمية من هذه القضية الكتاب العظيم الموسوم بـ «الرسالة الصفدية» لابن تيمية، أو «كتاب بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد»، حيث فصل فيهما ابن تيمية القول في بطلان مذهب الفلاسفة في العقل والعقول العشرة، وبين أنها لا تصح عقلًا ولا شرعًا، وأنها مؤسسة على مفهوم فاسد في العقل لمعنى العقل، وأن هذا المعنى مأخوذ من اصطلاح اليونان للكلمة، ولا ينبغي أن يتحكم به قائله في أهل الصناعات الأخرى ولا في لغات أهل الأرض، ولا يجوز أن يجعله بديلًا عن المعنى اللغوي العام للكلمة في لغتنا العربية أو المعنى العام لها عند الإطلاق، وهذا المعنى اليوناني قد يوافق مذاهب اليونان ولغتهم؛ لأنهم ليسوا أهل دين ولا كتاب منزل، فمن أخذه عنهم وجعله مذهبًا له لا يجوز أن يلزم الغير به، ولا أن يجعل المخالف له مخطئًا،

---

(١) راجع ذلك: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/ ٧- ١٠٠، ورسالة بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد ضمن الفتاوى الكبرى، ط. القاهرة . جـ ٥.

لأن هذه المعاني اصطلاحية خاصة بأهلها فلا نحكم بالخطأ على مخالفهم ولا نلزم الغير بالأخذ به.

ولقد اعتبر ابن تيمية أن العقل غريزة فطرية في الإنسان يستطيع بها أن يميز بين الحق والباطل في المعتقدات، والصواب والخطأ في الأقوال والأفعال، وأخذ بهذا المعنى الإمام أحمد بن حنبل والحارس المحاسبي وابن تيمية وابن القيم وجمهور السلف على ذلك، ورفضوا تمامًا الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل وعارضوه وبينوا ما فيه من قصور وما يترتب على الأخذ به من فساد في الدين والعقل معًا. ولقد ظن البعض- خطأ- أن السلف حين رفضوا المفهوم اليوناني للعقل قد رفضوا العقل وأحكامه. ولعل السبب في ذلك أن نبرة التقديس للفلسفة اليونانية كانت قوية وعالية في عصورهم، واعتبرها البعض منزهة عن الخطأ، وأن كل ما خالفها من النصوص الشرعية ينبغي أن يؤول لصالحها ليكون موافقًا لها- وتلك مشكلة كبرى عاشها السلف دفاعًا عن قداسة النص القرآني في مواجهة تقديس البعض للفلسفة اليونانية، وتنزيهها عن الخطأ.

ولقد استغل المخالفون للسلف هذه القضية وأشاعوا أن السلف أعداء العقل ورافضون لأحكامه ويحاربون من يأخذ به، ولم يستطع هؤلاء المخالفون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث، ويفرقوا بين الموقفين:

الموقف الأول: أن السلف يرفضون مذهب الفلاسفة في العقل، وأن معنى العقل عند الفلاسفة معنى اصطلاحي خاص بهم وحدهم، وليس هو بديلًا عن المعنى اللغوي العام ولا هو ملزم لغير الفلاسفة أن يأخذوا به، ولا هو بديل عن معنى الكلمة في لغة العرب التي نزل بها القرآن.

الموقف الثاني: أن رفض السلف لمفهوم العقل عند الفلاسفة لا يعني أبدًا أنهم يرفضون العقل أو يردون أحكامه.

وتحري الحق في مثل هذه المسائل الدقيقة ليس في طبائع الكثيرين من الناس خاصة إذا كانوا أصحاب هوى. كأن ينتصرون لمذهب معين أو يشنعون على آخرين

بما ليس فيهم لإظهارهم أمام الناس في مظهر سيء.. وهذا كثير وواقع في كل عصر، وخاصة وأن أهل الحق في كل عصر قلة، وأدوات التشنيع ووسائل الإعلام متوفرة مع الخصوم مما أظهر المنهج السلفي بمظهر المضاد للعقل الرافض له.

ولقد كان السلف في حقيقة موقفهم من العقل وأحكامه أكثر فطنة وذكاء وأكثر احترامًا للعقل حين رفضوا مذهب الفلاسفة في ذلك.

فالسلف يرون أن العقل ليس أداة ولا حالًا في أداة، فهو ليس كحاسة السمع الحالة بالأذن، أو حاسة البصر الحالة في العين، وبالتالي هو ليس جوهرًا قائمًا بنفسه كما يقول الفلاسفة.

والإمام أحمد حين عرف العقل بأنه غريزة ندرك بها الأشياء ونستنبط بها الأحكام فإن هذه التعريف من وجهة نظرنا يحتاج إلى توضيح، ذلك أن كلمة غريزة كلمة مجملة، وربما اشتبهت بالغرائز الدنيا في الإنسان، وإن كان هذا المعنى ليس مقصودًا للإمام أحمد.

والذي يستقرئ تراث السلف في هذه المسألة يجد أن معنى العقل عندهم أقرب إلى أن يكون «وظيفة إدراكية يتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية» ما عرفناه وما لم نعرفه(١).

وهو وظيفة يرتبط وجودها في الإنسان بوجود أدواتها الظاهرة والباطنة، وبمقدار ما تكتسبه هذه الأدوات من الخبرة الزمنية ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل وتعقلها أكثر نضجًا وأقرب إلى الصواب.

ومفهوم العقل يساوي تمامًا في الاشتقاق اللغوي المعنى المصدري لقولنا: فهمت المسألة فهمًا، وضربت الولد ضربًا، فتقول عقلت المسألة عقلًا وتعقلت الأمر تعقلًا، وعملية العقل للمسألة والتعقل للأمر ليس لها مكان في الجسم فتحل به، وليس لها أداة معينة في الجسم فتقوم بها كما يقوم البصر بحاسة العين ويقوم السمع بحاسة الأذن، وإنما هي وظيفة جامعة لكل وظائف الحواس وهي التي تجرد

---

(١) راجع: كتابنا تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، ط. القاهرة، ١٩٨٥م.

هذه الحواس عن لواحقها الحسية، فالعين تدرك الأسود والأبيض، والعقل هو الذي يدرك معنى البياض والسواد والذوق يدرك الحلو والمر والعقل هو الذي يدرك معنى المرارة والحلاوة.

والقرآن الكريم حين ذكر الحواس المعرفية وقرن كل حاسة بوظيفتها، قال تعالى: ﴿**أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا**﴾ [الأعراف: ١٩٥]، وأحيانًا يذكر الحاسة مقرونة بوظيفتها على سبيل النفي، كما في قوله تعالى: ﴿**لَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وأحيانًا يذكر حاستي السمع والبصر ويردفهما بكلمة الفؤاد، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾ [السجدة: ٩].

والتعقيب بكلمة الفؤاد بعد حاستي السمع والبصر يتضمن التنبيه إلى ما غاب عنا من وسائل الإدراك الباطنة، ومن أهمها وظيفة القلب، فالقرآن الكريم يصف القلب في العديد من الآيات بالفقه أو التعقل نفيًا أو إثباتًا.

وأحيانًا يجعل وظيفة القلب أهم وأسمى من وظيفة الحواس الظاهرة. قال تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [الحج: ٤٦].

وأحيانًا يلفت القرآن نظرنا إلى أن وظيفة الحواس ليست قاصرة على مجرد الإدراك الحسي للأشياء فقط، وإنما هي وسيلة مقصودها تحقيق غاية أسمى من مجرد الإدراك الحسي للأشياء، وإذا لم تتحقق هذه الغاية كانت الوظيفة الحسية للأداة في حكم العدم. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال سبحانه: ﴿**وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ**﴾ [الأعراف: ١٩٨].

فالوظيفة الحسية لهذه الأدوات موجودة ومتحققة، لكن الغاية والهدف من الوظيفة الحسية مفقود، وهي عملية التعقل لما يرى وما يسمع، فصارت الحاسة في حكم المفقود تمامًا لغياب الهدف وفوات الغاية، فهذا كله وغيره كثير ينبهنا إلى أن منطق السلف في مفهوم العقل يختلف تمامًا عن مفهوم الفلاسفة. ويقول ابن تيمية: والعقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل، سواء سمي عرضًا أو صفة، فليس هو عينًا قائمة بنفسها سواء سمي جوهرًا أو جسمًا، وإنما يوجد التعبير بالعقل عن الذات العاقلة، فهو صفة تقوم بالعاقل، وإذا قيل: فلان العاقل أو صاحب عقل فإنما يراد به امتلاكه العلوم أو الخبرة التي يميز بها بين الصواب والخطأ في القوال والحق والباطل في الاعتقاد، وهذا ما قصد إليه الإمام أحمد في تعبيره عن العقل بالغريزة الثابتة في الإنسان. فكما أن في العين قوة بها يتحقق الإبصار وفي اللسان قوة بها يتذوق الإنسان، فكذلك الإنسان يمتلك هذه الغريزة التي يتحقق بها العقل والفهم والتدبر، وهي ليست جوهرًا ولا حالة بعضو معين في الجسم ولكن يتعاون في أدائها جميع الملكات المعرفية في الإنسان الظاهر منها والباطن(١).

وقد يطلق العقل ويراد به العلوم التي حصلناها بهذه الغريزة. وبهذا المعنى فإنه يكون معناه صفة العلم المتحصلة والقائمة بالذات العالمة؛ ويميل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العقل كوظيفة يتعلق بالقلب، كما قال تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ [الحج: ٤٦] وقيل لابن عباس: بما نلت العلم؟ قال: «بلسان سئول وقلب عقول».

وليس المقصود بالقلب هنا العضو المادي في الإنسان ولكن المراد منه الوظيفة الإدراكية لهذا العضو، كما قال تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [الحج: ٤٦].

ومن المهم أن ننبه هنا إلى أن العمل يدخل في مفهوم العقل عند السلف. ذلك أن

---

(١) راجع في ذلك كتابنا: منهج السلف بين العقل والتقليد الفصل الخاص بمفهوم العقل.

كل عمل تسبقه إرادة، وأصل الإرادة ومحلها في القلب، والإنسان لا يكون مريدًا إلا بعد تصور المراد وتعقله وتحديد مقصوده منه. فلابد أن يكون القلب متصورًا للشيء المراد قبل تحققه واقعًا، يقول ابن تيمية: «وإذا قد خلق الله القلب لأن يعلم به فتوجهه نحو الأشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر، كما أن إقبال الأذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الإصغاء، وانصراف الطرف إلى الأشياء ابتغاء رؤيتها هو النظر؛ فالفكر للقلب كالإصغاء للأذن، والبصر للعين، وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه[1].. وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم ولم ينله، وعكسه كم من أوتي علمًا بشيء لم ينظر فيه ولم يسبق إليه منه سابقة تفكير فيه.. وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يعقل العلم، وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعدادات قد تكون فعلًا للإنسان ومطلوبًا له، وقد تكون فضلًا من الله فيكون موهوبًا منه. فصلاح القلب وحقه الذي خلق من أجله هو أن يقبل الأشياء، ولا أقول يعلمها فقط، فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلًا له بل غافلًا عنه، والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون في وقت الحاجة إليه غنيًا به فيطابق عمله قوله وباطنه ظاهره، وذلك هو الذي أوتي الحكمة. وهذا هو مجال تفاوت الناس علمًا وعملًا، فمن رأى الأشياء أو استمع إلى الأقوال بغير قلب واعٍ لما يرى أو يسمع لم يستفد شيئًا مما رأى أو سمع فصار مدار الأمر كله على القلب.

وقد أكد القرآن هذه القضية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق: ٣٧].

ويؤكد ابن تيمية على أن القلب لا يقبل من الأمور إلا ما كان صوابًا، ولا يقبل من الاعتقاد إلا ما كان حقًا. وهذه سنة الله في خلقه للقلب، فإذا لم يوضع فيه الاعتقاد الحق فإنه لا يقبل غيره ولا يطمئن إليه، ولا يزال القلب يتقلب في أودية الأفكار بين الحق منها والباطل، لأنه لا يترك خاليًا فارغًا أبدًا، بل لابد له من الاشتغال بالفكر والنظر، ولا تنكشف للإنسان هذه الأحوال إلا بعد رجوعه إلى

(١) السابق: ٣٠٩.

الحق والصواب في القول والاعتقاد، فيبين له حينئذ أن القلب كان هائمًا في أودية الفكر بلا حاصل. ولو ترك القلب وحاله التي فُطر عليها لم يقبل من الاعتقاد إلا ما هو حق، ولا من الأقوال إلا ما هو صواب وتلك فطرة الله في خلقه للقلب.

هذا هو مفهوم العقل عند ابن تيمية هو عملية وظيفية يقوم بها الإنسان، وتتعاون في أدائها كل الملكات المعرفية في الإنسان الظاهر منها والباطن؛ ما علمناه وما لم نعلمه.

فهو لا يرفض العقل إذن، ولكنه يرفض مذهب الفلاسفة في العقل.

وهو لا يرفض أحكام العقل ولا يقلل من شأنه في تحصيل العلوم واكتساب المعارف.

إذ كيف يرفض العقل وأحكامه والإسلام في مبادئه وأصوله وشريعته مؤسس على خطاب العقل؛ فالقرآن نزل ليخاطب العقلاء، وليتدبره العقلاء، وليستنبط أحكامه العقلاء. ومن فقد العقل فقد أهلية الخطاب القرآني، وليس له في خطاب الشرع ما يذم عليه ولا ما يمدح من أجله. بل ليس للمرء من عباداته في الإسلام إلا ما عقل منها، وشرائع الإسلام كلها لم يكلف بها إلا العقلاء، فكيف يشنع على منهج السلف بهذه الفرية الظالمة التي تدل على جهل صاحبها بمذهب السلف وبمنهجهم العقلاني المنضبط؟!

ولعل السبب في ذلك أنه كلما تقادم العهد بزمن النبوة وجيل الصحابة والتابعين، وقلَّ العلم بالآثار النبوية وانطمست معالم المنهج، وقلَّ الملتزمون به وكثر المخالفون والمشنعون عليه ممن لهم زلفى عند أهل الرياسات وأصحاب النفوذ من الملتفين حولهم، من الذين يجيدون الالتفاف حول جميع الموائد في كل عصر فتكثر الأحاديث وتتسلط أجهزة الإعلام بالدعاية الموجهة ضد الخصوم من السلف، وقد يجعلون منهم دعاة الرجعية والتخلف، وما أكثر ما قيل عن المنهج السلفي في هذا الصدد.

ومن المفيد هنا ألا نعفي أتباع المنهج السلفي من مسئوليتهم عن ذلك لأسباب

كثيرة لا داعي للتفصيل فيها الآن، لكن هذه حقيقة ينبغي أن تعرف. فلقد أساء أدعياء المذهب إلى السلفية أكثر مما أحسنوا، أحيانًا عن جهل بالمنهج وأصوله وقضاياه، وأحيانًا بسلوكهم الشخصي الذي يدعو إلى التنفير والترهيب أكثر مما يدعو إلى التقرب والترغيب، وعلى رأس هذه الأسباب استفراغ وقتهم وجهدهم في الخلاف حول شكليات وفروع وإهمالهم لأساسيات وأصول، وهذا مما يدمي القلوب ويحزن النفوس معًا أن يجد المخالفون عند أتباعه الأسباب والمبررات للتشنيع على سلف الأمة والافتراء عليهم بما لم يقولوه ولم يدر بخَلَدِهم يومًا ما.

إن الشبه كبير بين أدعياء السلفية من المغالين في عصرنا هذا وبين كثيرين من أهل البدع فيما مضى، الذين كانت تنقصهم فقه الأولويات وغاب عنهم فقه الواقع وفاتهم فقه النص. ثم ينصبون أنفسهم دعاة إلى الإسلام بما معهم من بضاعة مزجاة فاسدة أكثر من صحيحها، مكذوبها أكثر من صدقها، إنهم يبدءون بآرائهم وأفكارهم وما يفهمونه من النصوص المبتورة عن سياقها وواقعها في معظم الأحيان، ويجعلون فهومهم من النص أصلًا يجب اتباعه، ويعتبرون ما عاداهم مخالفين لهم وأحيانًا يسمونهم أسماء غير شرعية.

إن هذا النفر وإن كان يحدوه عاطفة دينية جياشة إلا أن تقصيرهم في تحصيل العلم في المسألة المعينة التي يختلفون حولها مع غيرهم قد أساء أكثر مما رغَّب، ويجب على الشاب المهتم بهذه القضية أن يسلح نفسه بالعلم النافع، وأن يتعلم أدب الحوار والخلاف؛ فهذا من أهم ما يلزمه، والمنهج الذي يدعي الانتماء إليه ويدعو له كان ذلك من أصوله ومبادئه، وما أكثر ما يصيب المجتمعات الإسلامية من إفساد العلماء والأدعياء.

❋ ❋ ❋

الفصل الأول
منهجه في الإلهيات

أولًا: أدلته على وجود الله:

بعد أن تكلمنا عن موقف «ابن تيمية» من التأويل، وعن موقفه من الفرق المختلفة، وتكلمنا عن نقده لجميع الفرق التي تأولت في كتاب الله؛ كان لابد من بيان منهجه هو في الإلهيات، وإذا كان قد وجه نقده الشديد إلى مناهج المتكلمين والفلاسفة في الأمور الإلهية فما المنهج الذي سلكه في ذلك؟

لقد وجد «ابن تيمية» في القرآن الكريم ومنهجه في الإلهيات ما أغناه عن أدلة المتكلمين ومناهجهم، ووجد في أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس، وفي نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم، وأول ما تعرض له في ذلك أدلته على وجود الله.

وفي استدلال «ابن تيمية» على وجود الله نجده يسلك اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

١- الفطرة:

الاتجاه الأول: يمكن تسميته بالاتجاه الداخلي، وهي لجوؤه إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق، وذلك لما تحتاج إلى النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب أيًا كانت هذه النفوس، مؤمنة أو كافرة، فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التي تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر، ولقد لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطري، حيث قال في صيغة

الاستفهام التقريري: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾[(١)].

والنفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود الذي تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها، وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارئ، فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهذه هي الفطرة التي أخبر بها الرسول بقوله: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه). ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها، كما أخبر بذلك الرسول، ويبين ذلك من وجوه كثيرة:

الأول: أن الإنسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع، وفي مجال ترجيح رأي أو معتقد على آخر نجده مدفوعًا بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرته، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل، كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش، وليس ذلك إلا استجابة لنداء الفطرة.

وفي هذا دليل كافٍ على أن في فطرة كل إنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به[(٢)].

الثاني: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فتحتاج في ذلك إلى ما ينير لها السبيل ويوضح لها الطريق كالتعليم مثلًا، ولذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هي مركوزة عليه من طلب الحق، والطفل

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/ ١٤، ١٦/ ١٦٥ وانظر أيضًا: العقل والنقل ٤- ٩٦/ ١٠٤، ١١١ - ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٢) العقل والنقل ٤/ ٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور

حين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾، ولكنه يولد وفي فطرته قوة تقتضي ذلك الحق وتطلبه وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة، كما ازداد الطفل علمًا وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له.

وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بربها(١).

الثالث: لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه من ذلك وإذا لم يكن في كل نفس قوة تقتضي معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئًا منها، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبني آدم، مع أن السبب في الموضعين واحد.

وفي هذا دليل واضح على أن في النفوس قوة تقتضي طلب الحق وترجيحه على غيره، ومن هنا نستطيع أن نفهم السر في أن أسلوب القرآن في الاستدلال على وجود الله جاء في صورة التذكير والتنبيه، وفي كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية في وجوب الإقرار بالصانع(٢).

الرابع: إذا لم تكن الفطرة كافية في ذلك لابد من معلم ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد في كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق من هذا المعلم ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها.

وفي هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق(٣).

الخامس: أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرها، والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعًا إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك، ومعنى هذا أن حب الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولا شك أن حب العبد لربه مفطور في نفسه

---

(١) نفس المصدر: ٨٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) العقل والنقل ٤/ ٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه.

وفي هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع[١].

السادس: أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية من الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده، ولذلك فإن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلابد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه، وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره، وهذا لا يكون إلا الله، فهو الذي تريده القلوب لذاته وتطلبه النفوس يقول ابن تيمية: «وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وأن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب»[٢].

ويربط «ابن تيمية» في تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية وبين الميثاق الذي أخذه الله على عباده أزلًا حين قال: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾**[٣].

فالله أشهد المرء على نفسه أزلًا بهذه المعرفة الفطرية، ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به.

وقول الخليقة: **﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾** هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق، معترفين بوجوده، شاهدين على أنفسهم بذلك، وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم، وإشهادهم على أنفسهم وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده، ولهذا قال سبحانه مذكرًا لهم بذلك الإقرار: **﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ**

---

(١) نفس المصدر: ٨٥.

(٢) العقل والنقل: ٤/ ٨٦

(٣) سورة الأعراف- الآية ١٧٢، ١٧٣

﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ أي كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار، لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التي لم تخل منها نفس فطرها الله، بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التي قد يغفل الإنسان عنها أحيانًا كالحساب والرياضة، فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورة ولكن قد يغفل عنها في كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس في الدليل، بخلاف الاعتراف الفطري بربوبية الخالق. فإنه علم ضروري لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن في آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ﴾، ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾، ﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ﴾، ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾.

فالقرآن في جميع الآيات وغيرها كثير يذكر الإنسان بأمور ضرورية فطرية قد ينساها لعارض طارئ، أو لشبهة فاسدة، أو لطريان ما يفسد فطرته التي خلق عليها، كما قال- عليه السلام- فيما يرويه عن ربه: (خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين).

وكل ما في القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى، ومحاولة للعود به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته، وهذا الإقرار الفطري يدفع كلًّا منهما.

الحجة الأولى: احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ والآية بينت أن إقرارهم بربوبيته أزلًا حجة عليهم في ذلك، وهذا يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن ربوبيته.

الحجة الثانية: احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعيهم في ذلك بقولهم: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ﴾ فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه في الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت متابعة الأبناء لآبائهم

في شركهم نوع عذر، لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة، والأمر في ذلك كما قال عليه السلام: (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه).

فالفطرة السليمة هي التي تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به.

وهذه الفطرة سابقة على جميع ألوان التربية التي يتلقاها المرء عن بيئته في شتى المجتمعات «وهذا يقتضي بالطبع أن العقل الذي يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد في بطلان ألوان الشرك، ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى واسطة».

ولو لم يكن في الفطرة أساس يعتمد عليه في الأدلة العقلية التي يعلم بها إثبات الصانع لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم، لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية، والدعوة إلى توحيد الألوهية، وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة.

والشرك الذي وقع في جميع الأمم يناقض تمامًا الإقرار بالربوبية، كما سجل «القرآن» ذلك في كثير من آياته التي تتحدث عن المشركين: **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾**[1]، **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾**[2]. كما سجل القرآن اعترافهم بذلك في أسلوب الاستفهام التقريري الذي يتضمن وقوع المستفهم عنه سابقًا كما في قوله تعالى: **﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾**، **﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾**، **﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾**، **﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾**، **﴿أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن**

---

(١) سورة لقمان من الآية: ٢٥.

(٢) سورة الزخرف من الآية: ٨٧.

﴿يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ﴾[١].

وفي مقام الإجابة عن كل هذه التساؤلات المعجزة نجد أن القرآن يجيب على نفسه في أسلوب التحدي والإعجاز: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التي لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

وهي أدلة سمعية وفي نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية، لا يسع العقل السليم إلا أن يسلم بها، ولا الإحساس إلا بالشعور بمضمونها ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضايا التي تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هي قضايا عقلية لابد أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين إلى آخر، كما أنه لابد له من الإجابة عليه بصورة أو بأخرى وفي معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطرًا إلى الاعتراف بوجود الله، ومن هنا فلا يجد ابن تيمية في استدلاله على وجود الخالق ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين في ذلك: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

٢- دليل الآيات والخلق:

الاتجاه الثاني: ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجي؛ وهو التأمل في الآفاق أعني بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، ويلجأ «ابن تيمية» في ذلك إلى هذا الكون الفسيح، وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالتها على وجود الله. والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين، ولهذا كانت أدلة القرآن كلها تتجه إلى الاستدلال بآياته على وجوده.

ويقسم «ابن تيمية» هذه الأدلة إلى نوعين: أقيسة، وآيات:

فالأقيسة لا تدل إلا على معنى كلي غير متعين، فإذا قيل: هذا محدث، وكل مُحْدَث فلابد له من مُحْدِث، أو كل ممكن فلابد له من واجب، فإن النتيجة التي

---

(١) سورة النمل من الآية: ٦٠ وما بعدها.

تؤدي إليها مقدمات هذا القياس هو إثبات واجب قديم، لكنها لا تدل على عينه وهذا التصور العقلي لا يمنع من وقوع الشركة فيه، بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهنا فلابد من اللجوء إلى دليل الآيات التي أودعها الله هذا الكون، وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر، فهي التي تدل على عينه.

ويربط «ابن تيمية» بين الاتجاهين السائدين في مذهبه برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثاني «الخارجي» محتاجًا في صحته إلى الاتجاه الأول «الداخلي». وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة، والإقرار السابق بربوبية الخالق، لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات وأنها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية: «وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل، فلابد أن يكون مشعورًا به في النفس، حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس أصلًا فليس مطلوبًا لها البتة[١].

وفي معرض الاستدلال بالآيات على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحًا في الاستدلال، وهي آية الخلق من العدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت نعمة الخلق قالت: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾** فذكرت الخلق مطلقًا ومقيدًا لتذكر الإنسان في جميع أحواله أن هذا الخلق لابد له من خالق، ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذي يستدل به على خالقه وفي نفس الوقت هو المستدل، وهذا أيضًا دليل فطري يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بني جنسه[٢]، ولأن آية الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق، كان القرآن قد أمر

---

(١) العقل والنقل: ٤ - ٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦ - ١٦٢.

الرسول ﷺ في أول آية نزلت بقراءة الكون، آية الخلق، فالكون كله موضوع لقراءة العقل، وجاء هذا الأمر في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني هذه التساؤلات في صورة الاستفهام التقريري:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾.

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾.

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق، وهي في نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

ويرى «ابن تيمية» أن آية الخلق وحدها كافية في الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولًا، ثم ملازمتها للجواهر، ثانيًا ثم القول بأن الجواهر لمّا لازمت الأعراض وهي حادثة أيضًا، كما هو مسلك المتكلمين فإنهم لجئوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر، والتزموا في ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم في الاضطراب والحيرة. وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها «ابن رشد» صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيره، ولا يستدل بغيرها عليه.

فأيهما أظهر للعقول؟ حدوث الشيء بعد أن لم يكن؟ أو القول بحدوث الأعراض وملازمتها للجواهر؟

وأيهما أوضح للعقل: الاستدلال بالخلق على الخالق؟ أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين في ذلك؟.

ولقد سبق «ابن رشد»[١] إلى القول بدليل الاختراع والعناية الإلهية على وجود الله، كما قال بذلك أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر، غير أنه لم يشر إلى الأساس الفطري المركوز في النفوس، والذي به تستطيع النفس ان تستدل بهذه الآية المعينة على هذا الخالق المعين، وهذا الشعور الفطري ضروري في الاستدلال

---

(١) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد.

بالاختراع أو بالخلق على الخالق.

كما أن دليل العناية عند ابن رشد يرجع إلى دليل الاختراع أو الخلق؛ لأن كل ما كان فيه عناية إلهية يكون الاستدلال بكونه مخلوقًا أسبق في دلالته على الخالق وأقرب إلى الفطرة من كونه مشتملًا على العناية الإلهية.

لهذا كانت أدلة «ابن تيمية» على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها في نفسها، ومن ذلك فهي أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلي برهاني قاطع، وهي أكثر ملاءمة للنفوس ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم.

ثانيًا: مذهبه في التوحيد:

يرى عامة المتكلمين: أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون:

١- هو سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له.

٢- واحد في صفاته لا شبيه له.

٣- واحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم «توحيد الأفعال» بمعنى أن خالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره، وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع(١).

أما «ابن تيمية» فيذهب في إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسم التوحيد إلى نوعين:

الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد، وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذي جبلت الفطرة على الاعتراف به والخضوع له.

الثاني: توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفي هذا النوع يتحقق معنى قولنا: «لا إله إلا الله».

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار به جميع الفطر، كما سجل القرآن اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به: قال

---

(١) الرسالة التدمرية: ١٠١.

تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.

فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك؛ لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إله إلا الله الذي يتضمنه النوع الثاني «توحيد الألوهية» الذي هو قطب رحى القرآن، والذي لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله(١).

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى «محمد»- عليه السلام- فقد كان كل رسول يقول لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ وبه أمر الرسول أن يقول: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾.

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ وبقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ وبقوله: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ والذي يتدبر آيات التوحيد في القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول هذا النوع من التوحيد؛ لأنه مناط الإيمان، ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولًا وعملًا، ولهذا كان يقول ﷺ: (**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم**).

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعني القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة؛ لأن الشرك الذي وقع في جميع الأمم كان في هذا النوع، فإن عامة مشركي الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية، ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره وكان ما عابه مشركو العرب على «محمد» أن جعل الآلهة إلهًا واحدًا، وقالوا له:

---

(١) منهاج السنة ٢- ٦٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية.

﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾».

ولا شك في وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط التوحيد والشرك، وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحدًا.

وتوحيد الربوبية هو ما سماه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له في فعله، وهو الذي أنهى المتكلمون عقولهم في تقريره والاستدلال عليه، وظنوا- خطأً- أنه التوحيد الذي بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذي يتعلق به حد التوحيد والشرك وخلطوا في ذلك بين معنى الربوبية، وبين معنى الألوهية، فجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإله هو القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخص صفات الإله(١).

ولقد أخطأ المتكلمون في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التي سلكوها في تقرير هذا التوحيد، ولم يقدروا أدلة القرآن حقَّ قدرها، ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد في توحيد الربوبية كافٍ في حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ على أن هذا دليل التمانع الذي يستدلون به على إثبات التوحيد.

ويرى «ابن تيمية»- موافقًا في ذلك ابن رشد- أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع، لأن دليل التمانع الذي يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له، فظنوا أن الآية مسوقه لنفي الشركة في الربوبية، وصار كل منهم يذكر في ذلك طريقًا غير طريق صاحبه، والآية ليست مسوقة لنفي التعدد في الربوبية؛ لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك بل هي مسوقة لنفي التعدد في الألوهية ونفي أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفًا به من جميعهم فليسوا في حاجة إلى تقريره، وإنما هم في حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

---

(١) العقل والنقل: ٤- ٣٢١ مخطوط.

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

ولم تقل: لو كان فيهما إلهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله[1].

وابن رشد في مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعي التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية وخاصة في مناقشة هذه الآية، ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفي التعدد في الربوبية وإن كان يختلف عنهم في جهة الدلالة على ذلك، كما هو موضح في كتابه «مناهج الأدلة»، وهذا عكس ما ذهب إليه ابن تيمية، ولهذا كان الفساد الذي نفته الآية عند «ابن رشد» هو عدم وجود العالم على حالة لفساد.

أما عند «ابن تيمية» فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله، فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذي فيه سعادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إله واحد تؤلهه فتخضع له، وتنتهي إليه في محبتهم وغايتهم، ومن هنا فإن كل عمل لا يقصد به وجه الله فهو غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

وما دامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه؛ لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

و«ابن تيمية» يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر نقد «ابن رشد» لدليل التمانع ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين في نفي أن يكون هناك وجود ربين خالقين للعالم، لكنه ليس دليل الآية.

وفي الاستدلال على نفي التعدد في الألوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادته هذا الولد، وفي هذا نفي لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو

---

(١) العقل والنقل: ٤- ٣١٤ مخطوط.

من أحد احتمالين:

الأول: إما أن كل إله قادر مستقل فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم(١).

الثاني: أن يكون أحدهم قادرًا دون الآخرين وهنا يصدق الثاني، وهو قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله، دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلّا إله واحد يُعبد دون من سواه.

وهذا هو مطلب الآية، والمقصود من التوحيد الذي بعثت لأجله الرسل، والقرآن قد استعمل في نفي الشركاء لله في العبادة، الأمثلة المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل في ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

يقول تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده- ولله المثل الأعلى- فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في عبادته؟.

ثم يضع القرآن أمامنا دليلًا آخر في نفي التعدد في الألوهية: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ. وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾.

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال:

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة في السموات أو في الأرض؟ على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم في خلق السموات والأرض؟

---

(١) العقل والنقل: ٤- ٣٢١- ٣٢٧.

ولحصول العلم لديهم بنفي كل ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفي قضية أخرى ربما كانت سببًا في وقوع الشرك في هذا العالم، فيقول لهم: إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له في ذلك، لينفي بذلك دعواهم في شركهم بأنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾.

فالذي لا يخلق، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الشركة ولا تنفع منه الشفاعة إلا بإذن من الله لا يستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر، الضار والنافع، هو الذي يجب أن يعبد لا غيره.

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم «ابن تيمية» أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهي أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هي فطرية مناسبة لجميع العقول، فليس إثبات التوحيد محتاجًا إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التي أوقعت المتكلمين في الاضطراب، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه ﴿أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجري على ما هي عليه، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج «ابن تيمية» في الوحدانية، هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفي الصفات.

* * *

الفصل الثاني
قواعد منهجه في الصفات الإلهية

١- جرى السمع على معرفة من هو الله وليس ما هو:

يرى «ابن تيمية» أن لا سبيل إلى اليقين في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها، فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو، ولم يجعل لهم سبيلًا إلى معرفة ما أنيته أو كيفيته، لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علمًا، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ولأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية، ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته في كونه[١].

٢- القول في الصفات تابع للقول في الذات:

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك، لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذي فيه حذوه، فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة أو الكيفية.

٣- السمع جرى على إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها:

القرآن جرى في حديثه عن وجود الله على أن المقصود إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته، وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام في الصفات مقصودًا

(١) العقل والنقل: ٤ - ١٢٧، مجموع الفتاوى: ٥ - ٣٠.

به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها[١]، وهذا القول يجب طرده في الحديث عن الصفات عمومًا ولا فرق في ذلك بين صفة وأخرى.

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات[٢] لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه ولا في ذاته ولا في صفاته.

٤- النفي والإثبات يجب تلقيه عن السمع:

بعد هذه المقدمات التي تعتبر أساسًا لمذهب «ابن تيمية» في الصفات، ويرى أن القول في الصفات نفيًا وإثباتًا يجب أن يتلقى من السمع، ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول: دلالته من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق في كل ما أخبرنا به عن ربه، فما أخبر به الرسول نفيًا أو إثباتًا فهو حق؛ لأنه ما ينطق عن الهوى.

والثاني: من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب.

والأدلة العقلية التي تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معًا، أما شرعيتها؛ فلأن الشارع قد نبهنا إليها، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق؛ لأن الله إذا أخبر بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولًا عليه بخبر الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولًا عليه بالأدلة العقلية التي نبه الشارع عليها وكلتا الجهتين داخلة في دلالة القرآن التي تسمى شرعية[٣].

٥- قياس الأولى:

والقرآن في عامة موارد الصفات على إثبات ما يجب لله تعالى من صفات الكمال، وليس في آية واحدة منها على النفي، بل عامة النصوص جاءت في ذلك على

(١) مجموع الفتاوى: ٥- ٥٩

(٢) الرسالة التدمرية: ٢٦، الطبعة المحمودية: ٤٧.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥- ٤٠.

الإثبات، لكنه إثبات بلا تمثيل؛ لأنه سبحانه لا كفوا له ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فهو سبحانه سميع بصير، حي مريد يجيء يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا(١).

وهذا بخلاف ما عليه المتكلمون والفلاسفة فإن مذهبهم في ذلك على نقيض ما جاء به القرآن جاء بالإثبات المفصل والنفي المجمل وهم جميعًا على النفي المفصل والإثبات المجمل.

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين:

الأول: أن يكون هذا الكمال ممكنًا في نفسه وليس ممتنعًا.

الثاني: ألا يكون مشوبًا بنقص بوجه من الوجوه، وأن غيره لا يساويه في ذلك في مثل قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾.

وقياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله، فما كان كمالًا لغيره فهو أحق به منه، لأنه له المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه.

والكمال والنقص هما قطبا الرحى في حديث «ابن تيمية» عن الصفات نفيًا وإثباتًا، فكل ما تضمن كمالًا لا نقص فيه فالله أحقُّ به، وكل ما كان نقصًا من صفات المخلوقين أو كان كمالًا متضمنًا لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أن كمال في حقه بالمقايسة على المخلوقين، وهو ليس كمالًا بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة في التنزيه، بنى عليها «ابن تيمية» مذهبه في الصفات ثم لا يكفي في الإثبات مجرد نفي التشبيه؛ لأنه لو كان ذلك كافيًا لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه، كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالًا مع نفي المماثلة ليس كافيًا في التنزيه، بل لابد

(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠م.

من الاعتماد في ذلك على ضابط مانع، فما سكت عنه الشرع نفيًا وإثباتًا ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه، ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفي ما علمنا نفيه(١).

والقرآن قد راعى في الإثبات والنفي معنى الكمال والنقص، ولم يراع معاني التركيب والحركة والحيز والجهة، التي تحدث عنها المتكلمون.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن، وليس في وصفه بشيء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب، بل هذه المعاني والألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم، كما نبه على ذلك القرآن بقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾.

ومن يفعل بمشيئة أكمل من الذي يفعل اضطرارًا.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التي تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.

فإبراهيم الخليل في موقفه من أبيه ودعوته له كان يقول: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفي وصف القرآن للأصنام التي عبدها المشركون من دون الله، نجده يسلبها هذه الكمالات كما هي في نفسها كذلك. وذلك يدل على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص(٢).

* * *

(١) الرسالة التدمرية: ٨٥.

(٢) الرسائل والمسائل: ٥ - ٨٤، شرح العقيدة الأصفهانية: ٨٧.

قياس الأولى وتطبيقاته

ولقد أخذ السلف عمومًا في منهجهم في الإلهيات بهذا القياس الذي يصح أن يسمى بالقياس القرآني، فهو قياس عقلي مأخوذ من إشارات القرآن الكريم في كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه، وقد عرفه ابنُ تيمية بأنه «إثبات الحكم للشيء بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم منه»، وقد اعتمد السلف على هذا القياس في منهجهم في الاستدلال على الكثير من القضايا الغيبية، فأخذوا به في إثبات الصفات لله، وفي قضية تنزيه الله عن النقص، وفي إثبات توحيد الألوهية، وإثبات المعاد.

ولقد أخذ السلف بهذا القياس في إشارات القرآن إليه في كثير من الآيات، قال تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾** [الإسراء: ٩٩]؛ **﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾** [يس: ٨١].

ففي هاتين الآيتين إثبات حكم الشيء بناء على ثبوت نظيره؛ لأن من خلق الشيء يكون قادرًا على خلق مثله.

وقال تعالى: **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾** [الأحقاف: ٣٣] **﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾** [غافر: ٥٧].

وفي هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد في الإمكان منه، فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس. ومن يخلق ما هو أكبر في الوجود يكون قادرًا على أن يخلق ما هو أقل من باب أولى. وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادرًا على إعادة خلقه في المرة الثانية(١).

(أ) البعث:

واستدلال القرآن على النشأة الأخرى بالنشأة الأولى كان يأخذ فيه بقياس

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢.

الأولى. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾... ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٧٨- ٨٣].

ففي الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها، والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها، وهو المثل المضروب في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ وهذا استفهام إنكاري متضمن للنفي. وتقدير الآية (هذه العظام رميم) ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم؛ إذن فلا أحد يحيها، لكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة، ومضمونها امتناع إحياء الرميم، فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة، فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد في الإمكان منه، وبيان قدرة الرب عليه، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وقد أنشأها أولًا من التراب، ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ليبين شمول علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخرى.

ثم عطف على الآية مثلًا أبلغ في الدلالة من جهة ما هو أولى فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر، وهو رطب بارد، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من الطين والتراب، واليبس ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة؛ وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان في القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الخضر الرطب البارد، فالذي يقدر على خلق الشيء من ضده أولى به أن يكون قادرًا على خلق الشيء من عناصره.

(ب) الصفات:

كما أخذ السلف بقياس الأولى في قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن

النقائص، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به، وكل ما كان نقصًا أو كان كمالًا مستلزمًا لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه.

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى، فقالت اليهود: عزير ابن الله، وقال النصارى: المسيح ابن الله. كما ادعت المجوس ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ ونسبوها لله فيبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه خاصة المشركين كانوا ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق؟!

(ج) التوحيد:

وفي التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجًا لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [الروم: ٢٨] فيبين سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون شريكا له في ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره، فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء؟! كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقي مملوكي شريكًا لي يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد، وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق؟!

وبمثل هذا الطريق في الاستدلال يتبين لنا كيف كان سلف الأمة يأخذون في المطالب الإلهية، كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك(١) فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث في الأمور الإلهية لاعتماده في دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسي، ولا يجوز أن يستعمل في ذلك قياس التمثيل الذي يستوي فيه جميع الأفراد، ولا قياس الشمول الذي يستوي فيه الأصل مع الفرع، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوي فيها مع غيره، بل يستعمل في ذلك قياس

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٩- ٣٠.

الأولى كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧].

ولما تسلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول في المطالب الإلهية، فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة، وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة[1].

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة في استعمال قياس الأولى، ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق، وإذا كان المخلوق حيًا سميعًا بصيرًا فمن باب أولى يكون الخالق كذلك. وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ في استعمال الألفاظ، وليس معنى ذلك اشتراكهما في حقيقة الصفة، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالًا وجلالًا، أو نقصًا وقصورًا، والاشتراك هنا لا يكون إلا في مجرد إطلاق اللفظ، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك في اللفظ كما يدعيه البعض، ولا من قبيل الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، لكن بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده[2] كإطلاق لفظ البياض على الثلج الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج، ولفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون قدر مشترك كلي وعام، وهو المعنى المطلق للفظ، وهذا الاشتراك المعنوي لا يكون إلا في الذهن فقط، وعن طريق القدر الكلي العقلي يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين في المعنى الواحد، وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدي إلى نتيجة برهانية في آيات القرآن الكريم والتي يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته[3].

* * *

---

(١) نفس المرجع.

(٢) الرسالة التدمرية: ١٦، ط بيروت.

(٣) الرد: ١٥٧

مفهوم التجربة الحسية عند ابن تيمية

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة، وهذا ظن خاطئ في أساسه، ولعل سبب الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين في كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبدًا المعارف الحسية، ولا يشكون في عطاء التجربة الحسية في ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدرًا لليقين في الجوانب العلمية وما عداها يكون ظنيًا ما لم تثبت التجربة صدقه.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط، أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة كما يصوره ابن تيمية ليشمل:

(أ) ما جربه الإنسان بعقله.

(ب) أو حسه.

(ج) أو عقله وحسه معًا.

(د) وما تواتر عنده مما جربه غيره.

(هـ) وما كان داخلًا تحت قدرته في التجريب.

(و) وما لم يكن داخلًا تحت قدرته منها: كطلوع الشمس فإنه موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد في أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها.

هذه الأمور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هي من صنعه، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها، فأصبحت معلومة لديه علمًا ضروريًا، وأصبح العلم بها مشتركًا بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك. كما أصبح العلم بها ملزمًا لجميعهم.

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائدًا من رواد المعرفة التجريبية في الفكر الإسلامي، ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين في الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسي في صدق قضاياه؛ ولأنه موغل في الصورية بدأ في وضع منهج تجريبي في المعرفة يعتبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقًا لاكتساب المعرفة اليقينية في العمليات كما أن النقل كان عنده أساسًا لليقين في القضايا الدينية. وكل برهان أو استدلال في العمليات يفصل نفسه عن التجربة الحسية لا يوثق به ما لم يكن موصولًا بها بسبب ما.

وكل قياس ما لم يستمد صدقه من الواقع الحسي يظل ظنيًا غير يقيني. إلى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية في التجربة الصادقة، وعنده أن التجربة وحدها هي التي تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، كما أن تكرار التجربة الصادقة هي وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية في الأذهان. واهتمام الموقف السلفي بالتجربة مستمد في حقيقته من موقف القرآن نفسه؛ ذلك أن القرآن الكريم قد عول على المعرفة التجريبية واعتبر ما عداها ظنًا وتخرصًا بالكذب في كثير من المواقف.

فحين ادعت المجوس أن الملائكة.. الذين هم عباد الله إناثًا.. رفض القرآن الكريم دعواهم الكاذبة ورد عليهم بأنهم لم يشهدوا خلق الملائكة فكيف حكموا بأنهم إناث أو ذكور؛ فقال سبحانه لهم مستنكرًا هذا الادعاء الكاذب: أشهدوا خلقهم؟ والشهادة تجربة حسية بصرية فمن لم يشاهد خلقهم كيف يحكم عليهم؟!

وفي موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول تعالى: ﴿**مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ**﴾، والشهادة المقبولة عند الله في أمور القضاء لا تكون إلا عن تجريب ومعاينة للموضوع، وأمر الله جميع المسلمين في مثل هذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقع كما هو في نفسه لا كما يرغبون أن يكون، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ما هي إلا تجربة شخصية يعيشها المرء

فيرويها كما هي، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفي.

ولقد استند السلف في بناء المنهج التجريبي إلى أمرين:

١- **الأمر الأول:** أن القضية الكلية التي تشكل أساس المنطق الأرسطي- تعتمد في دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة، فإن كانت القضية الجزئية المحسوسة، صادقة كانت القضية الكلية صادقة، وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها، فأساس اليقين في القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية؛ لأنها هي القضية المجربة حسيًّا ومشاهدة في الواقع.

٢- **الأمر الثاني:** أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية، فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها ولا فائدة بعد ذلك في تكوين القضايا الكلية؛ لأنها لا تضيف جديدًا إلى معلوماتنا، ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة «إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكي، ولا يحتاج إليه الغبي»(١) لأنه عقيم غير منتج لعلم جديد.

وكانت القضية الأساسية في برهان ابن تيمية هي القضية الجزئية التجريبية التي يستدل بها على جزئي متعين محسوس، وجهة التلازم في هذه القضية بينها وبين مدلولها الجزئي هي التي توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تتدرج كلها تحت حكم كلي شامل لها ولازم لجميعها بناء على التجارب الجزئية.

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظره الحسي، وتارة باعتباره العقلي وتدبره، كحصول الأثر المعين دائرًا وجودًا وعدمًا مع الأثر المعين دائمًا. فيرى ذلك عادة مستمرة لا سيما أن شعر بالسبب المناسب فيضم المناسب إلى الدوران بالسبر والتقسيم(٢) ويكون صدق التجربة قائمًا على دوران الأثر المناسب مع سببه المعين ومناسبته له.

---

(١) الرد: ٢٨٦.

(٢) الرد: ٣٨٦.

ولكي يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لابد لنا من السبر والتقسيم «الذي يعني نفي المزاحم واستبقاء المناسب» بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختبار التجربة ونستبقي فقط الفرض الصحيح، لأنه إذا حصل الأثر مقرونًا بسببين، لم تكن إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر.

وفائدة الأخذ بمبدأ «السبر والتقسيم» هنا أنه يبين لنا ما يسمى عند المُحْدَثين «اختبار صحة الفروض» التي يمكن أن تكون سببًا لظاهرة ما، وبعد اختبار هذه الفروض نستبقي الصحيح منها ونطرح الزائف، وهذا مبدأ معمول به في الفقه وأصوله. فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون: إن الحكم تابع للوصف ودائر معه، وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم، وذلك لا يعلم إلا بالسبر والتقسيم، فإن علة تحريم الخمر هو الإسكار وزوال العقل «فوجود الإسكار من غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم».

وإذا كان نفي المزاحم «استبعاد الفرض الزائف» ظنيًّا كان اعتقاد العلية ظنيًّا، وإن كان قطعيًّا فإن الاعتقاد يكون قطعيًّا مثله.

ويدخل في مجال التجريبيات القضايا العادية، كقضايا الطب والطبيعيات، وإذا كانت معظم التجارب في هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب، وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة.. فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبي ويلزمه اعتقاده، ما دام قد حصل لديه أن التجربة جربت وأنها صادقة وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه.. فالتجربة هنا ليست منه، وإنما من فعل الغير[١].

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره، وذلك أن كل إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضوعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك ولا تسعفه إمكانياته، ولابد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها ليبني كل جيل على ما

---

(١) الرد: ٩٥.

شاده السابقون، ولو شك الجميع في تجارب سابقيهم لما كان هناك معنى لتاريخ البشرية كله، ولا كان للاحتفاظ به فائدة، ولما حصل تقدم يذكر في تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها، وتاريخ الحضارة الإنسانية يقوم في أساسه على تسجيل التجارب التي قام بها السابقون ويضيف إليها اللاحقون.

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران أحدهما بالآخر، إما مطلقًا كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو بالشعور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب في التجربة، وقد يحصل ذلك في تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره، وقد يتم هذا في تجربة يقدر المرء على إجرائها كما قد يتم في تجارب لا يقدر عليها. ويكون الصدق لازمًا له في جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب.

ويشترك العقل مع الحواس في علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا ونستنبط بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات، فإذا شاهدنا إنسانًا يذبح حيوانًا وحصل الموت عند قطع الرقبة، وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف، تكون لدينا علم كلي أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت، وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس واستنباط العقل، فالبصر يشاهد، والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت. وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الري، وحز الرقبة يحصل معه الموت، والضرب الشديد موجب للألم، وهذه كلها قضايا تجريبية جزئية.

فالحس يدرك ريًا معينًا وموت شخص معين وتألم شخص معين، وهذه خاصية الحواس، ويتفرد الحس بإدراك هذه القضايا الجزئية، إذا ما تعلقت بشخص معين وانحسرت القضية فيه دون غيره، فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحس وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة، وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس، أما القول بأن كل

من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل؛ لأنه وحده الذي ينتقل بالحكم من الجزئي المتعين إلى الكلي اللا متعين، وهذه العملية التي ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي تسمى بقياس الغائب على الشاهد. أي تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون استيوارت مل في قانون العلية وغيره.

وإذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد في التجريبيات فإنه ينبغي أن نرفض الأخذ به رفضًا مطلقًا في قضايا الألوهية؛ ذلك أن مدار صدق هذا القياس في عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده، ومدار كذب الأخذ به في عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين.

وظيفة الحواس:

تنقسم الحواس إلى قسمين:

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة، كإدراك اللذة والألم. فإن سائر الحواس تشترك في إدراك هذا النوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك.

(ب) وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها، كالبصر والسمع والشم، فالبصر يتعامل مع عالم المرئيات، والسمع يتعامل مع عالم الأصوات، والشم يتعامل مع عالم المشمومات، وهكذا بقية الحواس، وبعض هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج في ذلك إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق، واللمس حسي محض، لا تحصل المعرفة إلا بمباشرة محسوسات فالثلاثة كالجنس الواحد، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام والروائح، فإن سائر البدن يميز بين لون ولون، ولا طعم وطعم، وريح وريح، ولكنه كله يميز بين الحار والبارد،

واللين والصلب، والناعم والخشن كما يميز بين ما يتلذ به وما يتألم به[١].

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها، فإن البصر يأتي في المقام الأول لأنه أقوى وأكمل، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل[٢] والبصر في مقام الإدراك أفضل من السمع، والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب في ذلك راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشيء أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر فهو أعم منه وأشمل.

وهكذا نجد أهمية المعرفة الحسية عند السلف عمومًا، وفيها يتعانق العقل مع الحواس، كل يقوم بوظيفته المعينة له. للوصول إلى المعرفة اليقينية، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه، ولذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معًا. فتتعرف الحواس على الأشياء، ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم، فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية.

والعلوم العقلية في أصل نشأتها كانت تجريبية، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين ما لم تكن معتمدة في أصل نشأتها على التجربة، وإلا ظلت خيالًا عقليًا، فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب في جميع العلوم إذا أريد لها أن تكون يقينية. وهذا الموقف لم نجده عند أحد من السابقين غير ابن تيمية فيما أعلم..

وأهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتي:

١- الأخذ بمبدأ السبر والتقسيم، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه.

٢- سلامة الحواس من الموانع فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت

---

(١) الرد: ٩٧.

(٢) نفس المرجع: ٩٦.

التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة «فإنا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع في عدم بحر من الزئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده[١] وهنا نجد ابن تيمية تجريبيًا أكثر من التجريبيين أنفسهم.

(د) **المتواترات:** يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت لها شروط صحتها، ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية، ولذلك كان صدقها مستمدًا من تجريبها لا من شيء آخر.

وليس شرطًا في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس، لأنه من التحكم الذي لا مبرر له أن يدعي البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط. ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحًا لما صح لنا أن نأخذ عن الماضي شيئًا، مطلقًا، ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية، ولكي نعلم شيئًا عن الماضي فلابد من الأخذ بالمتواترات منها ولا سبيل لنا غير ذلك.

وتختلف المتواترات فيما بينها: فمنها ما هو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس.

ومنه ما هو خاص يتفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس، وليس من الضروري اشتراك جميع الناس في تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته، فما يشعر به الإنسان من إحساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة والألم لا يشترك معه غيره في نفس التجربة، ولكنهم قد يشتركون في الإحساس بالنوع.

وهناك مظاهر يشترك في العلم بها جمع كبير من الناس كاشتراك أهل مصر في رؤية النيل والهرم، واشتراك أهل الحجاز في رؤية الكعبة، واشتراك الناس جميعًا في رؤية الشمس والقمر، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلومة بالتواتر من تجارب الآخرين، كعلم

---

(١) الرد: ٤٢٩.

المسلمين جميعًا بوجود مكة وأنها بها الكعبة وأن الحجر الأسود في ركن الكعبة، وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس ولكن توفرت لبعضهم، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وإنكارها من البعض لعدم رؤيتهم لها حمق. كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء، فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد(١).

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط؛ لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق.

وقد يكون الاشتراك في عين الشيء المجرب، وقد يكون في نوعه، فالناس جميعًا يشتركون في رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس.. إلخ. وهذا اشتراك في عين المعلوم كما يشترك جميع الناس في الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم، وهذا اشتراك في إدراك النوع، وليس إدراك العين، فإن الجوع المعين الذي ذاقه هذا غير الجوع المعين الذي ذاقه هذا، فكل إنسان يذوق ما في باطنه هو، ولكن يشترك هو وغيره في معرفة ذلك النوع وإدراكه.

كذلك قد يشترك أهل مدينة ما في سماع رعد معين أو رؤية برق ولكن الناس جميعًا قد يشتركون في رؤية هذا النوع وسماعه، فالرعد الذي يحصل في زمان ومكان معين غير الذي يحصل في زمان ومكان آخرين(٢).

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودة في أماكن أخرى، كبعض الحيوانات والنباتات التي توجد في أماكن معينة ولا توجد في غيرها، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذه الأماكن، وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن، ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازمًا لغير المجربين والمشاهدين لها، عن طريق نقل الخبر إليهم، وتواتره جيلًا بعد جيل. وعلم من لم

(١) الرد: ٩٢.

(٢) الرد: ٩٨.

يشاهد ولم يعاين لا يقل يقينه عن علم من رأى وشاهد، وعدم رؤيته لها لا يكون دليلًا على عدم وجدها، إذا من المعروف أن عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفيًا للوجود.

والذين يشكون في المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها، وعدم علمهم بها ليس علمًا بعدمها، ولا بعدم علم غيرهم لها، فليس لدى الفيلسوف ومنكري خبر الأنبياء دليل عقلي على نفي خبرهم، وغاية ما معهم أنه ليس في صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات، وهذا في حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم بها ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة، لكن لا يفيد أبدًا العلم بعدمها[١].

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام في دفاعهم عن النصوص الدينية، فإذا ثبت صحة النقل كان قطعي الدلالة ويقيني الثبوت، ويعتبر إنكار المتواترات أصلًا من أصول الإلحاد والكفر، والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لا شك فيه، وإذا قال أحد من الناس: إن هذا لم يتواتر عندي فلا تقوم به الحجة علي. فيقال له: اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم[٢] ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون: إن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار: إن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا، وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر[٣].

وينبغي أن نفرق بين نوعين من التواتر، فهناك متواترات عادية لا ترقى في يقينها إلى مستوى التجربة الحسية، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها، أو لوجود الصارف عنها، وهناك متواترات خاصة، كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذا لا يرقى شك إليها لوجود الدافع القوي وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص، وقد

(١) الرد: ١٠٠.

(٢) الرد: ٩٩.

(٣) نفس المرجع.

تعرض التجربة للفساد، وقد تتعرض الحواس للخطأ، أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها ما دامت قد توافر لها شروط الصحة متنًا وسندًا.

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية «القضايا المشهورة» كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة، فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجربات الخاصة والعامة؛ لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلًا بعد جيل واستقرت في ضميره وأصبحت جزءًا من كيانه، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسة العدالة والصدق.

وعلم الناس بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم يؤمن بها، ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بقينية هذه القضايا المشهورة، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها، وإذا كانت القضايا المشهورة عامة وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت في العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها[١].

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى في نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات الجزئية ورغبة النفس في قبولها أقوى من قبول غيرها، ودواعي الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض، فتجارب الأمم قد تكون محصورة في نطاق معين؛ أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور بل هو عام في جميع الأمم[٢].

٦- طريقة التنزيه يجب تلقيها من السمع:

والمتكلمون لا يصفون الله بضد هذه الصفات، ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ولكن اختلفوا في تحقيق معنى الكمال لله، هل

---

(١) الرد: ٤٢.

(٢) الرد: ٤٢٩.

هو في إثبات هذه الصفات أو في نفيها عنه.

فابن تيمية كان منهجه واضحًا في ذلك؛ لأنه رأى أن تلقي معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع؛ لأنه سبحانه أعلم بنفسه وبما يجب له، أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة، والعقل في ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله؟!

ومن هنا كان منهج المتكلمين في الصفات ليس بسديد.

وحين يسأل «ابن تيمية» المتكلمين عن السبب الذي من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدي إلى نفيها، نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر، فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة في أن الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار، أو مشابهة الحوادث.

والأشاعرة تأولوا المجيء والاستواء والنزول؛ لأنها تستلزم الحركة، والانتقال والمشابهة للحوادث.

وهذا ما ينكره «ابن تيمية» على جميع المتكلمين؛ لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة، وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين في الإلهيات(١).

وإذا كان هذا شأنهم في الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟.

وهل المعنى الذي فروا منه بالتأويل قد سلموا منه فيما ذهبوا إليه؟

بمعنى: هل المعنى الذي تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذي فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة، أو المشابهة للحوادث؟.

وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالي، فهل معنى ذلك أن من اعتقد في آيات الصفات كما هي عليه وكما نزل بها الوحي يكون ملحدًا في إيمانه؟.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥- ٣٠.

ولو فرضنا - جدلًا- اتفاقهم على معنى ما تأولوا عليه الآية، فهل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيث لا تستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم؟.

إن الحق البين بنفسه لا يختلف في أحقيته طرفان، وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة في أحقيته فسرعان ما تنكشف وتزول ليكشف الحق نفسه بنفسه، وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة؟

وأمام هذه التساؤلات التي يطرحها «ابن تيمية» على نفسه نجده يعمل عقله في حجج جميع المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إما من معنى الحيز والجهة والجسمية، وهذا حال من يتأول المجيء والإتيان والنزول والاستواء، وإما إلى الفرار من معنى التركيب والافتقار والتعدد وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية.

ثم يطرح ابن تيمية سؤالًا آخر: وهل استطعتم بالتأويل أن تنجوا مما فررتم منه؟. وللإجابة على ذلك يستعرض جميع التأويلات التي قال بها المتكلمون فلا يجد سببا قد فروا منه للتأويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليه.

و«المعتزلة» وهم أكثر المتكلمين إيغالا في التأويل لما نفوا الصفات وأثبتوا الأسماء، فقالوا: إنه حي عليم قدير، وقالوا: لا يوصف بالعلم والحياة، لأن هذه أعراض لا تقوم إلا بالأجسام، لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه، لأنه يقال لهم: «إذا كنتم لا تتصورون عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فكذلك لا نتصور حيًا عليمًا إلا جسمًا». «ولا يعقل مسمى بذلك إلا جسمًا» فما كان جوابكم عن الأسماء كان هو عينه جوابنا عن الصفات.

«والأشاعرة» لما تأولوا المحبة والرضى والغضب على معنى الإرادة لأن ذلك يستلزم التشبيه والمماثلة، فيقال لهم نظير ما قيل للمعتزلة.

ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم: «إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشيء بعد أن لم يكن، هذا من صفات المحدثين»[1] فما فروا منه بالتأويل وقعوا فيه.

---

(١) الرسالة التدمرية: ١٩.

ويتساءل ابن تيمية: من أين لهؤلاء المتكلمين هذه الأصول وتلك المعاني التي جعلوها مقياسا للتنزيه؟. هل تلقوها من الكتاب والسنة؟ أم قلدوا فيها أئمة المذاهب من غير نظر ولا إعمال فكر. إن هذه المعاني التي يتحدثون بها معانٍ مجملة جاءت في ألفاظ متشابهة، وحاولوا أن يحملوا عليه كتاب الله قسرًا فما نصروا دينهم ولا كسروا عدوهم!

٧- الجمع بين الإثبات والتنزيه:

كما يرى «ابن تيمية» بأن الحديث عن الصفات ليس كافيا فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه، وذلك لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه؛ قيل له: إن التشابه في الأسماء لا يعني التشابه في حقيقة المسميات، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه[1]، ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذي لابد معرفته وبدونه لا يمكن المعرفة، ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئًا عندنا من قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو موجود تحت حواسنا، وهذه القضايا العامة هي القدر المشترك، وهي وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والشاهد، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلي.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا بمعرفة المحسوس لنا المشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا، لو لم نعرف ما في هذه المعاني فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ والمشترك، وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هي خاصية العقل في ذلك.

والأمر في هذا كما في أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم، والنار وما فيها من ألوان العذاب، ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعاني من معنى، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقية ما نشاهده في الدنيا

---

(١) نفس المصدر: ٧٢.

من ذلك كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط»، فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهي مخلوقة ليس كصفات ما يشبهها في الدنيا وهي مخلوقة أيضًا بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله، فصفات الخالق- سبحانه- أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفي مماثلته لخلقه في ذلك(١).

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين الإثبات والتنزيه في آية واحدة حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فالله سميع وبصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون، كذا في بقية الصفات؛ لأن التماثل في الصفات فرع عن التماثل في الذوات، والذاتان هنا مختلفتان تمامًا فكذا صفاتهما.

ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن كلًّا من الغزالي وابن رشد وابن عربي قد جمعوا في منهجهم بين الإثبات والتنزيه، كما جمع القرآن بينهما في الآية السابقة، فابن عربي يذهب إلى أن الله تعالى يتجلى في صورة التنزيه في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ويتجلى في صورة التنزيل للخيال في قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يقول ابن عربي: (وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما نسبة التنزيه لله تعالى ونسبة التنزه للخيال بضروب التشبيه)، كما أن الغزالي في «المقصد الأسنى» وابن رشد في «مناهج الأدلة» قد جمعا بين الإثبات والتنزيه كما يتضح ذلك من تتبع منهجهما.

٨- الإثبات ليس تشبيهًا:

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالإثبات، والله قد سمى بعض عباده بما يسمي به نفسه كالعلم والسمع والبصر، والله موجود والعبد موجود، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضي مشابهته لشيء من خلقه في أي منها؛ لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها، وقد تستعمل

(١) الرسالة التدمرية: ٧٢.

مطلقة عن الإضافة والتخصيص، فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا: علم الله، ووجود الله، وقدرة الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغي أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلي لا وجود له إلا في الأذهان، ولا تحقق له في الخارج، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وظنوا: أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج، وأننا لو قلنا: الله موجود، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا، وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا:

«لابد أن يكون في الرب ما يميزه عن غيره، فيكون فيه جزءان:

١- جزء مشترك بينه وبين عباده.

٢- جزء خاص به يميزه عن غيره.

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، فيلزم أن يكون الرب مركبًا مما به الاشتراك ومما به الافتراق. وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجودًا مستقلًا خارج الأذهان، وهذا خطأ؛ لأنهم لم يفرقوا في ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكنًا تحققه في الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهني.

ويؤكد «ابن تيمية» خطأ التفرقة بين الماهية والوجود، ويبين أن ماهية الشيء لا تتحقق إلا بوجود عينه في الخارج، وما لم توجد عينه في الخارج فإن ماهيته لا توجد إلا في الأذهان، وفرق كبير بين الوجود الذهني وبين الوجود العيني. وشأن جميع المعاني الكلية أنها لا توجد إلا في الذهن ولا وجود لها في الخارج منفصلة عن أعيانها، وإذا وقع الاشتراك في هذه المعاني الكلية فهو اشتراك في معنى ذهني مطلق لا وجود له في الخارج، فإذا قلنا: علم زيد، ووجود زيد، لم يدل هذا إلى على ما يختص به زيد من العلم والوجود، لكن إذا علمنا بأن زيدًا نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه، ووجوده نظير وجوده، وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة

اللفظ، فإذا كان هذا في صفات المخلوقين فهو في صفات الخالق أولى.

فإذا قيل: علم الله، ووجود الله. لم يدل هذا على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى، ولم يدل على مماثلة لخلقه لا في وجوده ولا في علمه، كما دل في زيد وعمرو؛ لأننا هنا علمنا التماثل بين الصفات تبعًا لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو، وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شيء في ذاته، وبالتالي فليس كمثله شيء في صفاته؛ لأن الكلام عن الصفات فرع الكلام عن الذات كما سبق، ولهذا كان مذهب السلف كما صوره «ابن تيمية» أصح المذاهب في ذلك: إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل(١).

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية ١٠-١٤، مجموع الفتاوى: ٥- ١٢٢- ١٣٢- ٢١٠- ٢٢٢- ٢٣٢، العقل والنقل ١-٦٦.

مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سالم النشار .. ط- ٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧.

الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢- ٤٦٤ ط الإمام سنة ١٣٨٠هـ.

الفصل الثالث
الحقيقة والمجاز في مذهب ابن تيمية

(١) الحقيقة والمجاز تقسيم محدث:

إذا كان موضوع بحثنا: هو بيان موقف «ابن تيمية» من قضية التأويل. فمن الضروري أن نبين رأيه في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، لأن التأويل في جوهره هو حمل اللفظ على معناه المجازي لا الحقيقي، وسيلقي بيان موقفه من الحقيقة والمجاز ضوءًا على موقفه من التأويلات عامة وتأويل الصفات خاصة، وربما كان في ذلك تبرير لمذهبه في أن جميع آيات الصفات يجب أن تحمل على الحقيقة لا المجاز كما سيتضح ذلك فيما بعد.

ولقد سلك «ابن تيمية» في توضيح هذه القضية منهجًا استقرائيًا توصل به إلى الإعلان عن رأيه الذي ربما عارضه فيه الكثير، ويستقرئ «ابن تيمية» التراث العربي المتقدم في العصر الجاهلي والإسلامي، فلا يجد بين المتقدمين من تكلم في تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز من اللغويين أو النحاة، وقد انقضت القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولم يتكلم في ذلك أحد من أئمة اللغة والنحو كالخليل بن أحمد وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء، ولم يوجد في تراث هؤلاء جميعًا إشارة إلى هذا التقسيم.

وأول من عرف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز هو «أبو عبيدة معمر بن المثنى» في كتابه «مجاز القرآن» ولم يقصد أبو عبيدة في كتابه هذا المجاز: ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز القرآن: ما يجوز أن يعبر به عن الآية في اللغة، فهو يستعمل لفظ المجاز بمعنى المعبر والممر، لا بمعنى قسيم الحقيقة.

كما لم يوجد هذا التقسيم عند أئمة الفقهاء والأصوليين المتقدمين، فهذا «الشافعي» أول من جرد الكلام في علم الأصول، وبين أيدينا الآن أهم كتبه في ذلك وهو «الرسالة» ولا يوجد فيها ولا في بقية كتبه شيء من ذلك التقسيم، كما لم يوجد شيء من ذلك في كلام مالك وأبي حنيفة والثوري والأوزعي والليث وغيرهم.

وتكلم «أحمد بن حنبل» في كتابه «الرد على الجهمية» على قوله تعالى: (إنا، نحن) الواردة في القرآن فقال: إن هذا من مجاز اللغة، كما يقول الرجل: إنا سنعطيك كذا، أو أنا سنفعل كذا، وهو يتحدث عن نفسه، واحتج بهذا بعض أتباع «أحمد» فقالوا: إنه قال بالتأويل في القرآن، ومن هؤلاء «أبو يعلى» و«ابن عقيل»، ولكن بقية أصحاب أحمد من المتقدمين قد منعوا ذلك، وقالوا: قد عني بقوله: «من مجاز اللغة» أي مما يجوز في اللغة أن يقول الرجل: كذا. ولم يقصد بقوله هذا المجاز الذي هو قسيم الحقيقة.

ومن يقرأ مذهب «ابن حنبل» يعلم خطأ أبي يعلي وابن عقيل في تفسير قول أحمد، وقولهم عليه: إنه قال في القرآن بالمجاز، وقالوا بالتأويل بناءً على ذلك.

وتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز عمل محدث بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولا أساس لهذا التقسيم بين أئمة اللغة المتقدمين، ومن ظن أن من أهل اللغة من نص على أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى ومجاز في غيره فقد قال بما لا يستطيع أن يقدم دليلًا عليه، وقال في ذلك بلا علم.

مناقشة هذا الرأي:

وهذا التقسيم كان من الأصول الأولى التي بنى عليها «المرجئة» أصول مذهبهم، في أن الإيمان مجاز في الأعمال حقيقة في التصديق القلبي، والذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا: الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. وتعريف الحقيقة والمجاز بما سبق يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولًا ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضعه، وقد يستعمل في غير موضعه، ولهذا كان المشهور عند هؤلاء أن كل مجاز لابد له من حقيقة، وليس الأمر بالعكس.

وهذا الفرض يكون صحيحًا لو علم أن الألفاظ العربية قد وضعت أولًا لمعنى ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا لا يصح إلا على رأي من يجعل اللغات اصطلاحية، حيث يقول هؤلاء: إن قومًا من العقلاء

اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًّا في جميع اللغات.

ويقول «ابن تيمية» إن هذا الرأي لم يذهب إليه أحد قبل «أبي هاشم الجبائي» ونازعه «الأشعري» في ذلك فقال: إنها توقيفية، وليس اصطلاحية وخاض الناس بعدها في هذه المسألة(١)، ولا يملك أحد دليلًا على أن العرب قد اجتمع جماعة منهم فوضعوا جميع الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع.

وإنما المنقول والمعروف عنهم بالتواتر: استعمال الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، ولا يمكن القول بأن الاستعمال اللغوي مسبوق بوضع واصطلاح متقدم. نعم قد يصطلح أصحاب الحرف والمهن المختلفة على أسماء خاصة بهم، ولكنها ليست من قبيل العرف اللغوي العام.

(٢) اللغة تعرف بالإلهام:

ونحن نجد أن الله تعالى يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمى القرآن ذلك منطقًا وقولًا في قول سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ و: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ وكذلك الأمر في الآدمي فالطفل إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه، أو من يقوم بتربيته ينطق اللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ مستعمل في ذلك المعنى، وأن المتكلم أراد به هذا المعنى، ثم يسمع لفظًا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم لهذا اللفظ حقيقته ومجازه، بل ولا أوقفوه على معاني جميع الأسماء، وإن كان أحيانًا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقفوه عليها، كما تترجم اللغة لمن لا يعرفها حتى يقف على معاني ألفاظها.

ولا يجوز لنا أن نفترض أن آدم قد علم أولاده جميع الأسماء الكائنة إلى يوم القيامة: الحقيقة منها والمجاز، وأن أولاده قد نقلوا عنه هذه المعرفة إلى ذريتهم من بعدهم؛ لأن الله قد أغرق جميع ذريته في الطوفان إلا من كان في سفينة نوح، وأهل

---

(١) كتاب الإيمان لابن تيمية: ٧٢ ط دمشق، مجموع الفتاوى ابن تيمية ٥- ١٩٦- ٢٠٠.

السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، وهؤلاء لم يكونوا يتكلمون بجميع اللغات الحاصلة بعدهم، لأن اللغة الواحدة كالفارسية والعربية فيها من الاختلاف والتنوع ما لا يكاد يحصى.

والعرب أنفسهم لكل قبيلة منهم لهجتها الخاصة بها والتي تعبر عن حاجتها ولا يفهمها غيرها، فكيف يتصور إذن أن ينقل عمن كان في سفينة نوح أنهم تكلموا بجميع لغات الأمم بعدهم حقيقة ومجازًا وأن ذلك منقول عنهم؟!

والمعقول في ذلك أن الله تعالى ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه فإن أول من علم ذلك آدم أبو البشر، وهم علموا ذلك كما علمه هو، وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى «موسى» بالعبرية وإلى «محمد» بالعربية، والجميع كلام الله يتضمن أمره ونهيه وإن كان لغة هذه ليست هي لغة تلك.

وليس من غرضنا الآن إقامة الدليل على عدم المواضعة اللغوية بل يكفي هنا أن يقال: إن هذا غير موجود وإن القائل به لا يملك الدليل عليه، بل الإلهام كافٍ في ذلك من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمي هذا توقيفًا عند البعض فليسم توقيفا، ومن ادعى مواضعة في ذلك فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم من ذلك الاستعمال وكثرته أو ندرته في هذا المعنى أو ذاك.

وهم في تقسيم اللفظ المستعمل إلى حقيقة ومجاز يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمفرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا بقرينه فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ في هذا المعنى أو ذاك، ولا علاقة له بوضع متقدم.

لكنهم في تعريف الحقيقة والمجاز يحتاجون إلى إثبات وضع متقدم على الاستعمال، لأنهم يجعلون دلالة اللفظ على الوضع المتقدم أساسًا للتعريف فإن دل عليه اللفظ بمفرده كان حقيقة وإلا كان مجازًا، وهذا الوضع لم يثبتوه ويتعذر عليهم إثباته.

ولا يجوز القول هنا بأن المراد بالوضع المتقدم هو استعمالهم اللفظ فيما وضع

له أولًا، فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ كان العرب يتخاطبون بها عند نزول القرآن وقبله، ولم تستعمل قبل ذلك في شيء آخر؟.

ومعلوم أن اللغة كالكائن الحي تتطور مع الإنسان لتسد حاجته في التعبير عن شئون حياته، وإذا لم يعلم هذا النفي فلا يكون لهذا التقسيم حقيقة.

ولو فرض أن هذا جائز عقلًا إلا أنه ليس واقعًا لغويًّا ولا شرعيًّا أصلًا، بل لم يشتهر ذلك إلا في القرن الرابع الهجري، حينما صار أصحاب المذاهب المختلفة من أنباط الفرس، وأهل الأهواء يستعملون الألفاظ في غير معانيها المعروفة لها بين أبناء العربية، بل يعبرون بها عن معانٍ خاصة بهم قد اصطلحوا عليها فيما بينهم وتلقاها عنهم جمهور الناس.

ومن هنا وقع الغلط بين كثير من الناس، لأنهم قد تعودوا ما جرى بينهم من الخطاب على عادتهم في استعمال الألفاظ في المعنى المستعمل على ألسنة علمائهم، وعلماؤهم حينذاك هم رجال الفلسفة والكلام، فإذا سمعوا اللفظ في «القرآن» والحديث ظنوا- خطأ منهم- أنه مستعمل في ذلك المعنى المحدث، والذي تعارف عليه هؤلاء، والذي تلقوه عن علمائهم، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم وعادتهم الحادثة في الاستعمال.

وكان هذا مدخل الخلط عند كثير من الناس والواجب في ذلك أن تعرف لغة القوم وعادتهم في التخاطب والعرف اللغوي العام الذي نزل به القرآن، وما كان الصحابة يفهمون من مدلول هذه الألفاظ عند نزول القرآن بها.

فبتلك اللغة، وعلى عادة القوم وعرفهم في الخطاب كان خطاب القرآن لهم، وليس بما حدث بعد ذلك من هذه التقسيمات المحدثة، ولا كان خطابهم بهذه المعاني الاصطلاحية الخاصة، وكل لفظ ورد في القرآن فإنه مقيد بما يدل على معناه، ولذلك فلا يوجد في القرآن شيء من ذلك المجاز بل كله حقيقة ولهذا لما قال كثير من المتأخرين بأن في القرآن مجازًا كان معظم استشهادهم بقوله تعالى: ﴿**جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ**﴾، ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾. فقالوا: إن الإرادة استعملت في ميل

الجدار على سبيل المجاز، مع أن الإرادة استعملت في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي والذي لا شعور معه كميل الجماد، وذلك مشهور في اللغة، كقولهم: هذا السقف يريد أن يقع، وهذا الزرع يريد أن يسقى، هذه الأرض تريد أن تحرث، ولا فرق في ذلك بين الاستعمالين إلا كثرة استعمالها في ميل الحي، عن ميل الجماد.

وقالوا في المثال الثاني: إن المراد: أهل القرية فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه؛ هذا مجاز بالحذف، مع أن لفظ القرية، والنهر، والمدينة وغيرها، من الأمور التي فيها «الحال» والمحل كلاهما داخل في الاسم، ثم الحكم الذي يتضمنه الخبر قد يعود على الحال في كل هذه الأسماء، مثل: أهل القرية، جرى النهر، وقد يعود على «المحل» مثل: بنيت القرية، حفرت النهر، أضاءت المدينة.

والقرآن قد استعمل القرية في المعنيين معًا، فمن استعماله في معنى الحال قوله سبحانه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾، والمقصود من القرية هنا: هم أهلها الظالمون، الذين يعبر عنهم بالحال.

وقال سبحانه: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ والمقصود بالقرية هنا: المكان وليس السكان وهو المعبر عنه بالمحل.

ولفظ القرية عند الإطلاق يدل على الاجتماع، لأنه مأخوذ من القرى والجمع، ولم يطلق لفظ القرية إلا على المكان المسكون، أو الذي كان مسكونًا وخرب.

فلفظ القرية في الآية يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف.

ثم إذا سلمنا بصحة هذا التقسيم، وقلنا بأنه ضرورة للحاجة اللغوية، فينبغي ألا نخضع لغة القرآن لهذا التقسيم المحدث الذي لم يكن له وجود عصر نزول القرآن، كما لا ينبغي أن تُحمل ألفاظ القرآن ومعانيه على تلك المفاهيم الحادثة بعد القرون الثلاثة الأُوْلى.

والمنهج القويم لمن أراد أن يتعرض لبيان ألفاظ القرآن ومعانيها أن يذكر موارد ذلك اللفظ في جميع آيات القرآن، ويبين منها ماذا عنى الله بها، ليتعرف بذلك على لغة القرآن، وخصائص تعبيره، ويعرف العادة المعروفة والعرف اللغوي الذي نزلت

به آيات القرآن لتخاطب القوم.

ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة من قبيل المشترك اللفظي العام للغة، ولا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ القرآن والحديث فيحملها على غير معانيها، ويقول: إن ألفاظ القرية قد عني بها بهذا المعنى، وهذا ما نجده عند المرجئة في تفسير الإيمان، وعند المعتزلة والفلاسفة والرافضة وغيرهم في تفسير القرآن، فيجعلون عمدتهم في ذلك كتب الأدب وكتب الفلسفة والكلام، أما كتب الحديث والتفسير بالمأثور فلا يلتفتون إليها.

والذي أريد أن أخرج به من هذا كله أن «ابن تيمية» لا يعترف بصحة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز؛ لأنه قول لا دليل لأصحابه عليه إذ لا يملك أحد منهم أن يقدم دليلًا على أن العرب المتقدمين لغويين ونحاة قد تواضعوا على أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى ومجاز في غيره.

(٣) المجاز في مذهب ابن تيمية:

وحقيقة الأمر في ذلك أن الألفاظ نوعان:

أحدهما: ما معناه مفرد كلفظ الأسد، والسيف، والبحر، وهذه الألفاظ إذا استعملت في تركيب لغوي مثل: خالد سيف الله، وقول ابن عباس: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض..إلخ».

فاللفظ في هذا الاستعمال فيه تجوّز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه فهو محمول على هذا الظاهر في استعمال المتكلم وفي قصده، لا على الظاهر في معناه المفرد عن هذا التركيب، وكل من سمع هذا اللفظ في هذا التركيب علم مراد صاحبه وسبق إلى فهمه أن المراد هو مقصود المتكلم لا معناه المفرد، وهذا يوجب أن يكون اللفظ نصًّا في معناه لا محتملًا، وهذا واقع ومستعمل ومما يجوز في اللغة.

وليس حمل هذا اللفظ على هذا المعنى من التأويل، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا من مثار الغلط في فهم مذهب «ابن تيمية» في التأويل، حيث يتوهم بعض الباحثين أن «ابن تيمية» قد يقصد من مثل هذا المثال- «خالد سيف من

سيوف الله»- أن المراد هنا: حقيقة السيف المعروفة، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المثال وما شاكله يجب أن يفهم في ضوء ما يسمى بالموقف اللغوي العام، وذلك يكون بقرائن الأحوال بالنسبة للمتكلم والمخاطب وسياق الكلام والعرف اللغوي.

فكل هذه العوامل وغيرها تعطي اللفظ صفة الظهور في دلالته على معناه الذي يريده المتكلم، ويكون نصًّا في هذه الدلالة يصرف النظر عن معناه المفرد المجرد عن السياق، ويكون هذا من باب «ما يجوز أن يعبر به لغة» كما وضع هذا المعنى كتاب «أبي عبيدة معمر بن المثنى» وتحدث به «ابن حنبل»، فابن تيمية يسمي هذا مجازًا لغويًّا لكنه ليس قسيما للحقيقة، بل يقصد أن هذا التعبير مما يجوز في اللغة ويكون نصًّا في دلالته على المراد المتكلم وليس مجازًا فيه، فالتجوز ليس في دلالة اللفظ على المراد، وإنما هو في جواز التعبير به عن المراد.

النوع الثاني من الألفاظ: ما يكون في معناه إضافة: إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو، والاستواء، والفوق، والتحت أو بأن يكون المعنى ثبوتيًا فيه إضافة كالعلم، والحب، والبغض، والسمع، والبصر.

وهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يكون له معنى مفرد بحسب موارده؛ لأنه لم يستعمل مفردًا قط بل لابد فيه من إضافة توضح ما يراد منه، وجميع أفراد هذا النوع من الألفاظ لا يلزم منها الاشتراك أو المجاز، بل هي حقيقة في القدر المشترك بين جميع مواردها.

والصفات الإلهية من هذا الباب، فمثلًا لفظ: (استوى) لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الإنسان على السرير حتى يصير حقيقة في هذا المعنى فقط مجازًا فيما عداه، وكذا لفظ «العلم» لم تستعمله العرب حقيقة في خصوص العرض القائم بالجسم حتى يصير مجازًا في غيره، بل يستعمل الاستواء أحيانًا مطلقًا بلا تعدية: ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى**﴾ وأحيانًا مقرونًا بحرف الغاية: ﴿**اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ وأحيانًا بحرف الاستعلاء: ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ وتارة يكون صفة لله، وتارة يكون صفة للبشر، ولا ينبغي أن يكون أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازًا، كما

لا ينبغي أن يفهم منه أن الخاصية الثابتة لله هي الخاصية الثابتة للبشر، بل يجب التفريق بين ما يدل عليه اللفظ مجردًا، وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين.

وبهذه التفرقة ينكشف الإشكال الذي وقعه فيه كثير من الناس، ويزول اللبس[(١)]، فهو إذا أضيف إلى الله يكون حقيقة في المعنى المراد وصف الله به لا مجازًا، وهذه الحقيقة لا يشركه فيه غيره لأنها خاصة به.

وكذا إذا أضيف إلى الإنسان يكون حقيقة فيه وليس مجازًا، خاصًّا به. والحقيقتان مختلفتان لاختلاف الذاتين الموصوفتين بهما؛ لأنه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فابن تيمية يعترف بنوع من المجاز، لكنه ليس مجازًا بالنقل في الدلالة على المراد بل من قبيل المجاز في التعبير اللغوي، وهذا المجاز يعترف به الواقع اللغوي العام، أننا وجدنا العرب يستعملون هذه الألفاظ في مثل هذا التعبير، لكن لم نجد من يقدم لنا دليلًا على أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره.

(٤) الصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز:

لعل ما سبق يوضح لنا موقف «ابن تيمية» من تأويل الصفات وحملها على المجاز اللغوي فهو لا يعترف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز.

وإذا جاز تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز حسب الاصطلاحات الحادثة، فينبغي ألا نخضع لغة القرآن لهذا التقسيم؛ لأنه نوع من التمويه والإيهام على السامع، ولقد وضع أصحاب المجاز شروطًا للدلالة المجازية للألفاظ، ولو طالبناهم بها في لغة القرآن لما استطاعوا الوفاء بها، فالله قد وصف نفسه في القرآن بصفاته، وإذا تأولنا هذه الصفات تأويلًا مجازيًّا كان لابد من أربعة أمور:

أولًا: بيان أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، وأن ذلك المجاز مما يراد من اللفظ؛ لأن لغة القرآن يجب أن تفسر في ضوء العرف اللغوي العام الذي كان سائدًا في عصر نزوله.

---

(١) انظر الرسالة التسعينية: ١٢٩ - ١٣١، الفتاوى الكبرى جـ ٥.

ثانيًا: أن يكون هناك دليل قاطع في وجوب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ لأنهم يشترطون في حمل اللفظ على المعنى المجازي: وجود الدليل الصارف له عن الحقيقة، ولابد أن يكون هذا الدليل قاطعًا في دلالته.

ثالثًا - لابد أن يسلم الدليل عن المعارض، فإذا قام دليل قرآني أو فطري يبين أن الحقيقة مراده امتنع تركه، فإذا كان الدليل نصًّا في الدلالة لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلابد من المرجح، وعدم علمنا بوجود الدليل المعارض لا يدل على عدم وجوده، بل قد يكون هناك دليل يمنع الصرف إلى المجاز، ولكن لا نعلمه، وهذا يمنع المجاز.

رابعًا - إذا تكلم الرسول بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلابد أن يقرن بخطابه دليلا آخر يبين أن الحقيقة غير مراده، ولا سيما في الخطاب عن الأمور الغيبية التي يطلب من العبد فيها الإيمان بها والاعتقاد بما جاءت به فقط، وهذا ما يسميه علماء البيان بالقرينة المانعة من إيراد المعنى الأصلي للفظ، وإذا لم ينصب لهم الرسول دليلًا على ذلك فيكون خطابه للأمة من باب التلبيس والتدليس وليس من باب الهدى والبيان.

وإذا أقام لهم دليلًا على إرادة المجاز لا الحقيقة، فلابد أن يكون دليلًا بينًا وواضحًا بنفسه، ولا يجوز أن يحيلهم في ذلك إلى دليل خفي لا يفهمه إلا بعض الناس وخاصتهم، لا سيما إذا كان ذلك فيما يتعلق بالأمور الإلهية التي هي أساس الاعتقاد، حتى لا يكون خطابه في ذلك أشبه بالأحاجي والألغاز.

ثم إذا أردنا أن نطالب المتأولين بتطبيق الشروط السابقة، والتي وضعوها لكون الدلالة مجازية، لم نجد هناك شرطًا واحدًا أو دليلًا عقليًّا مقنعًا استطاعوا أن يقيموه كدليل على تأويلهم.

ولنأخذ في ذلك مثالًا ذهب فيه المتأولون كل مذهب، وليكن قوله تعالى ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ كنموذج لتأويلهم:

أولًا: هم يتأولون «اليد» على معنى القدرة، أو النعمة والعطاء تسمية للشيء

باسم سببه، وتأولوا الآية على معنى القدرة والعظمة، أو على إنها كناية عن الذات الإلهية، وقالوا: عن «اليد» قد صارت حقيقة في العطاء والجود، فقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ بمعنى سعة العطاء والجود و: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي خلقته بقدرتي.

ولا يجد ابن تيمية عناء في نقض هذه التأويلات، لأنها لا تعبر بنفسها عن حقيقة الأمر، لا من ناحية اللغة ولا من ناحية المعنى المراد، فجميع لغة العرب لم تستعمل فيها «اليدان» مثناة، ويراد بهما النعمة والعطاء أو القدرة والعظمة، وهم يستعملون الواحد في مقام الجمع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ والجمع في مقام الواحد كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ واستعملوا الجمع في مقام الاثنين: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، أما استعمال الواحد في مقام الاثنين والاثنين في مقام الواحد فهذا ما لم يوجد في لغة العرب مطلقًا؛ لأن ألفاظ العدد يجب أن تكون نصًّا في معناها ولا مجال فيها للتجوز بحال ما؛ لأنه لا يجوز أن تقول: أنا أمتلك قرشًا، وأنت تريد قرشين، ولا أن تقول: عندي رجلان وأنت تعني رجلًا واحدًا، أو جنس الرجال؛ لأن دلالة الواحد على الجنس والجنس على الواحد شائع وكثير في لغة العرب.

وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة، لأن القدرة صفة واحدة واليد مثناه، لا يعبر عن الواحد.

كما لا يجوز أن يراد بها الذات؛ لأنه لو أراد ذلك لأضاف الفعل إلى «إليّ» فتكون إضافة اليد إلى الذات إضافة للفعل إليه كقوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ فاليد هنا مضافة إلى الذات المعبر عنها بكاف الخطاب، واليد هي الفاعلة والمراد بها الذات أي بما قدّمت.

أما إذا أضافوا الفعل إلى الفاعل، ثم عدّى الفعل إلى اليد بحرف التعدية «الباء» كقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن ذلك يكون نصًّا في أن الفعل وقع باليد حقيقة.

ولا يجوز أن يراد باليدين النعمة؛ لأن نعم الله لا تعد ولا تحصى فلا يعبر عنها

باليد مثناه(١).

ومحاولة تأويل الآية على أن المراد باليدين: النعمة أو العطاء، أو القدرة ومحاولة للتكيف وليست في جانب التنزيه، ولو قالوا: بأن يده مجهولة الكيف مثل ذاته لما اضطروا إلى ذلك.

ومن هذا التفصيل اللغوي الذي وضحه «ابن تيمية» يتضح أن الآية لا تقبل المجاز مطلقًا من جهة اللغة.

ثانيًا: ما الدليل الصارف للفظ عن حقيقته إلى المعنى المجازي في الآية؟ هل لأنهم فهموا من «اليد» المعنى الحسي اللائق بالمخلوقين فأرادوا أن ينزهوا الله عنه؟.

لعل ذلك هو المعنى الذي يدور في أذهان الجميع، لكن لو صح ذلك الفرض لكانوا مخطئين فيه، لأن الفطرة السليمة مجبولة على أنه ليس كمثله شيء.

ثم إن هذا الفرض يقتضي نفي «اليد» الجارحة والحسية، أو التي هي من جنس ما للمخلوقين وهذا لا ريب فيه، فإنه متفق عليه بين الجميع، لكن لا يمنع ذلك أن تكون له يد مناسبة لكمال ذاته وتستحق من الجلال والكمال ما وجب لذاته من ذلك، وكل حجة يذكرها المتأول ويستدل بها على تأويل صفة ما، فيسلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق من ذلك منتف عنه سبحانه، وإنما المراد من ذلك معنى ما يليق بذاته، كما أن له علمًا يليق به وقدرة تليق به.

ثالثًا- هل يملك المتأول دليلًا عقليًّا أو سمعيًّا على أن وصفه تعالى بيد تليق به يعتبر نقصًا أو عدم كمال حتى تحمل الآية على خلاف الظاهر؟ وهل في الكتاب والسنة ما يدل على أن وصفه بيد تليق به ممتنع؟

إن أقصى ما يذكرونه في ذلك: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾، و﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، و﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾، وهذه الآيات إنما تدل على امتناع التجسيم والتشبيه أما وصفه بيد تليق به كمالًا وجلالًا فلا يوجد في كلام الله ما ينفي ذلك، ثم هل يوجد في

(١) رسالة الحقيقة والمجاز ص ٩- ١٠.

العقل ما يدل على استحالة وصفه بيد تليق به؟ وإذا كان العقل لم ولن يستطيع الوصول إلى كيف الذات، فماذا لا يسلم بوجود اليد له بلا إثبات كيف لها؟

أليس أقرب إلى المعقول في ذلك بما ورد به السمع من صفة اليد وأن يحتذي في إثباتها حذو إثبات الذات نفسها، إثبات وجودها وليس إثبات كيفها.

رابعًا: المعنى الذي سيقت لأجله الآية: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ يناقض تأويلها بالقدرة أو العظمة، لأن الآية سيقت لبيان خصوصية «آدم» دون غيره من الخليقة حيث خلق بيده سبحانه، ولما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس فقيل له: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ ولو صح تأويل الآية بشيء من ذلك لما كان هناك خصوصية اختص بها آدم عن سائر الخليقة؛ لأنهم جميعًا خلقوا بقدرته وعظمته حتى إبليس، ولو كان المراد بذلك قدرته وعظمته لشارك آدم في ذلك غيره من المخلوقين.

و«ابن تيمية» قد بنى رأيه في الصفات على أساس أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح محدث بعد القرون الثلاثة الأولى، وما دام ذلك التقسيم محدثًا فلا ينبغي أن نخضع له لغة القرآن، على ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة لا على المجاز، ولا حاجة لنا إلى تأويلها.

ومنهج «ابن تيمية» في ذلك يوافق تمامًا ما ذهب إليه «أبو الحسن الأشعري» في أن صفات الباري تعالى يجب أن تحمل على حقيقتها، ولا يصار فيها إلى التأويل، كما ذهب في ذلك في «الإبانة»، و«رسالته إلى أهل الثغر».

فهو يقول في رسالة أهل الثغر: «إن الله موصوف بصفاته على سبيل الحقيقة، لأنه لو لم يكن له- عز وجل- هذه الصفات لم يكن موصوفًا بشيء منها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه بها مجازًا أو كذبًا».

كما أن وصفه بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا يقتضي مشابهة لخلقه في ذلك، «لأن الشيئين لا يشبهان نفسيهما لمجرد اتفاق أسمائهما، وإنما يشتبهان بأنفسهما، فلما كانت نفس الباري تعالى غير مشبهة لشيء من العالم، ولم يكن

وصفه بأنه حي، عليم، قادر، يوجب شبهه بمن وصف بذلك منا، وإنما يوجب اتفاقهما في ذلك اتفاق حقيقتهما. ألا ترى أن وصف الله بالوجود ووصفنا بالوجود لا يوجب تشابهًا في ذلك؟

ولو أوجب ذلك تشابهًا لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين، وإذا وصف الله بصفاته على سبيل الحقيقة ولم يكن في ذلك تشبيهًا له بخلقه فيجب إجراء صفاته كلها على ما جاءت له من معنى، فإن له يدين ﴿مَبْسُوطَتَانِ﴾، والأرض جميعًا قبضته، وأن يديه غير نعمته وقدرته، ويجيء يوم القيامة، واستوى على عرشه، وأن استواءه ليس استيلاء، كما قال أهل القدر؛ لأنه لم يزل مستوليًا على كل شيء، ليس في وصفه بشيء من ذلك ما يقتضي التشبيه.

هذا منهج «الأشعري» في الصفات الذي قال به في «الإبانة» و«رسالة أهل الثغر» لكن كان له مع صفات: المحبة، والرضى، والسخط، موقف يخالف ذلك، حيث تأولها جميعها على صفة الإرادة.

والحقيقة: أننا لم نعثر على سبب مقبول لدى «الأشعري» في تأويل هذه الصفات إلى صفة الإرادة، لأن السبب الذي فر منه في صفات المحبة والرضى والغضب موجود بعينه في الإرادة، فهذا يمثل شذوذًا ونشازًا في رأي «الأشعري» ولو احتذى في هذه الصفات ما احتذاه في غيرها لسلم مذهبه في ذلك، ولما وجدنا عنده هذا النشاز في المنهج.

ولقد بنى «ابن تيمية» رأيه في ذلك على الأسس التالية:

أولًا: الاستقراء اللغوي بمعنى أن من يستقرئ لغة العرب في عصر الرواية والاستشهاد لا يجد إشارة ولو خفية إلى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز وإنما حدث ذلك في القرون المتأخرة.

ثانيًا: العرف اللغوي العام الذي كان يتخاطب به العرب في عصر نزول القرآن لم يشهد هذا التقسيم، والقرآن لم يخاطب المسلمين بذلك، بل كان خطابه نصًّا في معناه من غير تجوز ولا تأويل، جريًا في ذلك على عادة العرب في الخطاب.

ثالثًا: تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يستلزم القول بأن اللغات وضعية، وهذا قول لا يمكن لأحد أن يقدم الدليل عليه، وسبق بطلان ذلك.

رابعًا: هناك نوع من التجوز في الاستعمال اللغوي لبعض الألفاظ المتواطئة التي هي من قبيل المشترك اللفظي، وتجوزنا في التعبير بهذا اللفظ المعين عن هذا المعنى أو ذاك ليس تجوزًا في الدلالة، بمعنى أنه لا يكون حقيقة في أحدهما مجازًا في الآخر، بل هو الحقيقة فيهما، والتجوز إنما هو في التعبير فقط، ومن هذا النوع ألفاظ مثل: العين، واليد، والجارية، فهذه الألفاظ يوجد لها قدر مشترك بين عامة مواردها في الاستعمال، ولهذا كانت حقيقة في معناها المراد.

وعلى هذه الأسس السابقة بنى «ابن تيمية» رأيه في نقد جميع التأويلات التي ذهب إليها علماء الكلام، ونقلها عنهم المفسرون وبين أنه لا أساس لها في لغة العرب ولا كانوا يتخاطبون بها، ولا نزل بها القرآن.

ولقد صرح «ابن تيمية» برأيه في ذلك، ولم يعبأ بكثرة الأصوات التي ارتفعت ضد مذهبه من جمهور الأشاعرة وغيرهم، إيمانًا من «ابن تيمية» أن هؤلاء لم يفهموا حقيقة مذهب «الأشعري» إيمانًا منهم بوجوب تقليده وليس عن نظر جاد، وفكر صائب.

وما دام قد وضح الحق أمام «ابن تيمية» فعليه أن يصرح به، ولا عليه بعد ذلك أن يقابل بالسخرية أو الاضطهاد، وأن تلقى عليه الاتهامات الكاذبة حسدًا من عند أصحابها.

ولقد صرح «ابن تيمية» بأن الله سميع عليم، استوى على عرشه خلق آدم بيده، يجيء يوم القيامة، وينزل إلى سماء الدنيا، وكل ذلك حق على حقيقته، لا مجازًا لأنه ما دامت ذاته لا تشبه الذوات، فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، ولا ينبغي التشاغل بتأويلها أو صرفها عن ظاهرها؛ لأن هذا قياس مضطرب، وقول فاسد.

ونريد الآن أن نقف مع «ابن تيمية» في بعض الصفات لنرى هل التزم بمنهجه في ذلك أم خرج عنه وهل كان في مناقشته لبعض الصفات منسجمًا مع منهجه أم

متناقضًا فيه؟

وسأحاول أن أطبق منهجه على بعض الصفات الخبرية ولتكن صفات: العلو، والاستواء، والنزول، هي محل اختيارنا، وليس هذا اختيارًا عشوائيًّا، بل لأن «ابن تيمية» كثيرًا ما كان موقفه من هذه الصفات الثلاثة سببًا في اتهامه بالتجسيم والتشبيه، والخروج عن الملة والشذوذ عن الجماعة، فعلينا أن نستوضح رأيه في هذه الصفات لنرى أين يكون موقع رأيه من الحق والصواب؟

(٥) موقفه من صفة العلو:

يختلف موقف «المتكلمين» من الصفات الخبرية وتأويلها عن موقفهم من الصفات التي استدلوا عليها بالعقل كالصفات الثبوتية، فهم لم ينكروا الصفات الثبوتية ولكن أخطئوا في تأويلها وتفسيرها.

أما موقفهم من الصفات السمعية الخبرية كالعلو، والاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، فهم على إنكارها أصلًا، باستثناء «أبي الحسن الأشعري» ومن سار على نهجه في ذلك. أما بقية المتكلمين؛ أشاعرة ومعتزلة، فهم ينكرون الصفات الخبرية، ويذهبون في تأويلها وصرف أخبارها إلى ما أدتهم إليه عقولهم من المعاني التي ظنوها تنزيهًا لله عن مشابهة المحدثين.

وكانت حجتهم في نفي الصفات الخبرية تتلخص في أنها تستلزم الجهة والمحايثة، أو الحيز والحركة والانتقال، وكل هذه تستلزم الجسمية والله منزه عن ذلك، ثم اختلفوا في فهم نصوص العلو، والاستواء، والمجيء، والإتيان، وبأخبار النزول: فمنهم من قال بنفي العلو، لأنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته، ومنهم من قال: إنه بذاته في كل مكان، فهو عين الموجودات كما يقول بذلك «ابن عربي» وأصحاب وحدة الوجود[(١)].

(أ) أما «ابن تيمية» فيسلك منهجًا قويمًا في إثبات صفة العلو لله تعالى سمعًا وعقلًا، فمن ناحية أن الفطرة السليمة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو وهذا يتمشى

---

(١) مجموع الفتاوى ٥- ١٢٢.

مع ما جاءت به نصوص القرآن، وتبدو مظاهر هذه الفطرة في التوجه القلبي إلى جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء أو الابتهال إلى الله. وهذه الحجة لا يستطيع أحد أن يدفعها عن نفسه فضلًا عن أن يردها على قائلها وينكرها عليه.

والجويني «إمام الحرمين» لم يجد لها جوابًا حين سأله «الهمداني» محتجًا عليه بها قائلًا: وبما نفسر ما طبعت عليه قلوبنا من طلب العلو حين التوجه إلى الله؟ لم يجد «الجويني» عن ذلك جوابًا إلا قوله: «لقد حيرني الهمداني»(١).

(ب) ومن ناحية أخرى فإن عامة النصوص كلها على إثبات العلو لله تعالى مع تنوعها في الدلالة على هذا المعنى واختلافها في التعبير عنه، وهذا كتاب الله من أوله إلى آخره مليء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن تعالى فوق كل شيء.

فتارة يخبرنا بأنه على عرشه استوى في سبعة مواضع من القرآن. وبأنه استوى إلى السماء، وتارة يعبر عن هذا المعنى بصعود الأشياء وعروجها إليه، وتارة يخبرنا بأن عنده بعض مخلوقاته يسبحون له بالليل والنهار، وتارة بعروج الملائكة والروح إليه، وتارة برفع بعض الأنبياء إليه، إلى أمثال ذلك مما لا يكاد يحصى.

قد عبرت السنة المطهرة عن هذا المعنى في كثير من الأخبار مثل قصة المعراج، وصعود الملائكة ونزولها من عنده(٢).

فهذه الأخبار والآيات مع تنوعها في التعبير واختلافها في الأسلوب تؤكد جميعها معنى واحدًا هو ثبوت صفة العلو لله.

وحينئذ فإن الأمر لا يخلو: إما أن يكون ما اشتركت هذه النصوص في الدلالة عليه هو الحق أو أن يكون الحق في نقيضه، فلو كان نفي العلو هو الحق في ذلك- ومعلوم أن النصوص كلها على الإثبات- للزم من ذلك أن يكون الرسول وصحابته لم ينطقوا في هذا الباب في شيء من الحق، ولا بينوا للناس ما نزل إليهم من ربهم، بل

---

(١) كثيرًا ما تتردد قصة الهمداني مع الجويني في كتب ابن تيمية انظر مثلًا الكلمات النقيات ٣٩ مخطوط بدار الكتب.

(٢) العقيدة الحموية ١- ٤٢٩- ٣٠، الرسائل والمسائل ١- ١٩٤- ٢١٧.

كان يجب حينئذ على الرسول أن يبين للأمة ألا يعتقدوا ما تدل عليه هذه الآيات من معنى.

ولو صح نفي العلو عن الله لكان ما نطق به الرسول في هذا الباب وما جاءت به النصوص هو عين الضلال، بل ما أبعده أن يكون هدى وبيان للناس..

(جـ) ومن جهة ثالثة: فإن غاية ما يذهب إليه نفاة العلو هو تأويل آياته بأنها علو مرتبة، أو أنها فوقية قهر وسلطان، ولكن ينبغي أن يعلم أن فوقية الرتبة والمكانة لا تكون إلا بين شيئين اشتركا في معنى ما وفضل أحدهما الآخر في ذلك المعنى، وهذا بالنسبة لله محال، لأنه ليس كمثله شيء، وله المثل الأعلى.

ثم إن الله لم يمدح نفسه في هذه الآيات بأنه أفضل من خلقه، أو بأنه أفضل من السموات والأرض، ولم يرد سبحانه شيئًا من ذلك، وحيث ورد في القرآن شيء من ذلك فلا يكون إلا في سياق الرد على من عبد مع الله غيره، وأشرك في عبادته من سواه، ليبين سبحانه أنه أفضل من هذا المعبود مثل قوله تعالى: ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، ومثل قوله: ﴿آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. ولم يرد في القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السموات والأرض، أو بأن مرتبته خير من مرتبة عبيده حتى يحمل عليها غيرها من الآيات «ولو كان المراد فوقية الرتبة أو المكانة لم يتصرف القرآن في موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ولم يتوسع فيها غاية التوسع»(١).

(د) ومن جهة رابعة: هل في العقل والنقل ما يناقض وصفه تعالى بالعلو ولو دلالة خفية؟ إن الشرع كله على الإثبات قولًا واحدًا، وشريعة الإسلام- كما يقول ابن رشد- مبنية على أن الله في السماء، فلو بطل ذلك لبطلت الشريعة بالكلية.

وتدور حجج نفاة العلو كلها حول نفي الجهة والحيّز، وهما من مستلزمات الجسمية والله منزه عن ذلك، ومعلوم أن استعمال هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح، ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحي الذي

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢- ٣١٩.

اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم يعترفون بأن العلو صفة كمال والسفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم، ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعاني المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية وهذا قياس خاطئ، وإذ ليس معنى كونه في السماء: أن السماء تحويه أو تحيط به وتحصره، أو محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شيء ووسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شيء وعلا كل شيء.

ويربط «ابن تيمية» بين نفي العلو وبين القول بالحلول والاتحاد، فبين أن النفوس مفطورة على التوجه القلبي إلى الله في جهة العلو ولم تتوجه إليه في جهة السفل، فإذا صرح المتأولون بنفي العلو عن الله تعالى بقيت النفوس حائرة في ذلك: إلى أين تتوجه بالدعاء؟ لأنه ليس في العالم إلا الخالق والمخلوق فلما نفوا أن يكون هناك وجود آخر متمايز عن وجود المخلوق اضطربت كلمتهم، فمنهم من قال: إنه في كل مكان، ومنهم من قال: لا مكان له، بل هو عين الموجودات أو حل فيها؛ لأنهم لما نفوا أن يكون فوق العرش إله لزم من ذلك أن يقولوا هو هذا الوجود المخلوق وهذه حجة الاتحادية، وهذا بعين مشرب قدماء الجهمية(١).

فنفي العلو عن الله سبحانه له علاقة قوية بالقول بالحلول والاتحاد، لأن النفوس لما جبلت على أن هناك إلهًا معبودًا تؤلهه القلوب وتتوجه إليه في العلو، وهؤلاء لما نفوا العلو عنه لم يبقى أمام النفوس إلا أن تطلبه في الموجودات: إما متحدًا بها: وإما حالًا فيها.

(٦) موقفه من الاستواء:

من أخطر المواقف التي تعرض لها «ابن تيمية» وربما كان أكبرها تأثيرًا في إثارة الناس ضده ورميهم إياه بالتهم الشنعاء، والتشبيه والتجسيم موقفه من مسألة «الاستواء».

(١) مجموع الفتاوى: ١٦ - ٩٧ - ١٠٤.

لقد خرج «ابن تيمية على الناس بمفهومه الجديد عن الاستواء؛ لأنه قد استقر عند المتكلمين أن الاستواء كما ورد في القرآن على ظاهره لا يليق بذات الله سبحانه ويجب أن يتأول إلى معنى يناسب تنزيهه عن سمات المحدثين، ثم ذهبوا في تأويله إلى معنى: القصد أو الاستيلاء، فقوله: ﴿**اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ بمعنى عمد وقصد، واستوى على العرش بمعنى استولى، وهذا ما نجده في عامة كتب الكلام إذا استثنينا «الإبانة» للأشعري، ورسالته إلى أهل الثغر، حيث قال فيها بإثبات العلو، كما ورد به القرآن بدون تأويل ولا تبديل، وبأنه استوى على عرشه كما أخبر، وليس استواؤه استيلاءً كما قالت الجهمية[1].

و«ابن تيمية»- كما هو متبع في منهجه- لا يرفض هذه التأويلات إلا بعد مناقشتها في ضوء العرف اللغوي الذي جرى به تخاطب الناس في عصر نزول القرآن، إيمانًا منه بأن لغة القرآن ينبغي أن لا تفسر إلا بما جرى به تخاطب الناس في عصر نزوله، وإذا كانت هناك ألفاظ لها معانٍ عدة فليس من المعقول أن نقول أن جميع هذه المعاني مرادة من اللفظ، بل السياق والمقام هو الذي يحدد المعنى المراد من اللفظ.

ومن هنا نجد أن «ابن تيمية» يقصد إلى أمرين:

الأول: استقراء جميع آيات القرآن التي تتحدث عن «الاستواء» فيجد أن القرآن ذكر ذلك في ستة مواضع:

قال تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [الأعراف: ٥٤].

﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [يونس: ٣].

﴿**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ [الرعد: ٢].

---

(١) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر: ١٠٥ توحيد معهد إحياء المخطوطات العربية.

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤].

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤].

وقد تكررت صفة الاستواء في هذه المواضع الستة على هذا النحو من «استوى» وليس استولى، ولا قصد ولا عمد، حتى يكون هناك سائغ للقول بذلك، واطرد التعبير في جميعها لا بالاستيلاء، كما تلاحظ أن التعبير كان بالاستواء المعدى بحرف الجر «على» وأن العرش كان في جميعها معرفًا بلام العهد، ومعطوفًا بثم على خلق السموات والأرض، والتعبير بخصائصه السابقة كان مطردًا في جميع موارد هذه الصفة على أسلوب واحد ونمط واحد، وهذا كله يدلنا على أن معنى الاستواء في جميعها كان واحدًا.

الأمر الثاني: قام «ابن تيمية» باستقراء معنى الاستواء في لغة العرب وخرج من ذلك بأن الاستواء على نوعين: مطلق، ومقيد.

فالمطلق: هو ما استعمل مطلقًا بدون حرف الجر مثل: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ وهذا معناه كمل ونضج.

والمقيد: على ثلاثة أضرب:

١ - **مقيد بحرف الغاية «إلى»**، وقد تعارف أهل اللغة على أن الاستواء المقرون بحرف الغاية «إلى» يفيد الاعتدال من الفعل والارتفاع قاصدًا إلى ما بعد حرف الغاية، ومثال هذا في القرآن جاء في موضعين: في سورة البقرة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ وفي سورة فصلت: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ والاستواء في هذا معناه العلو والارتفاع، كما قال أبو العالية وغيره: أن استوى إلى السماء ارتفع وعلا، وهذا قول الخليل بن أحمد

من النحاة وغيره[١].

النوع الثاني: الاستواء المقيد بحرف الاستعلاء «على»، كقوله تعالى: ﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾، ﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾.

وأهل اللغة على أن الاستواء المقرون بعلى معناه العلو والاستعلاء والارتفاع.

النوع الثالث: الاستواء المقرون بواو المعية، وهي تفيد تعدية الفعل إلى المفعول كقولهم: استوى الماء والخشبة، والاستواء المقرون بالواو يفيد معادلة ما بعد الواو لما قبلها بواسطة الواو.

هذه هي معاني الاستواء في لغة العرب، كما وجدناها في كتب اللغة، ولم نجد في واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، ولم يعرف هذا عن أئمة اللغة، قال الأخفش: استوى، علا. وقال ابن عباس: «﴿**اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾: صعد».

وقال الأصبهاني: كنت عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: ما معنى قول الله- عز وجل -: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾؟ فقال ابن الأعرابي: هو على عرشه كما أخبر، فقال: يا أبا عبد الله، إنما معناه استولى، فقال ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول استولى على الشيء حتى يكون له مضاد، فأيهما غلب فقد استولى[٢] أما سمعت قول النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه　　　سبق الجواد إذا استولى على الأمد[٣]

وذكر صاحب الإفصاح عن الخليل قال: سئل الأخفش: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال الأخفش: هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في

---

(١) انظر صحيح البخاري ٩/ ١٢٤ (كتاب التوحيد. باب وكان عرشه على الماء) مجموع الفتاوى ٥/ ١٣٦- ١٥٣، الصواعق المرسلة: ٢/ ٣١٩.

(٢) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١٣/ ١٢٣- ١٢٥ (لفيف. السين والواو)، لسان العرب ١٩/ ١٤٠- ١٤١ (مادة سوى) مفردات غريب القرآن: ٢٥١ ط الحلبي، صحيح البخاري: ٩/ ١٢، تفسير الطبري: ١/ ٤٢٨- ٤٣٢ ط دار المعارف.

(٣) هذا البيت ورد في ديوان النابغة (قافية الدال): ٦٧ ط بيروت: دار الكتاب العربي وفيه (إذا استولى على الأمد) ومعناه الزمن.

كلامها ولا في لغتها.

وما حكاه الفراء عن المنذري: أنه حكى عن أحمد بن يحيى في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال: الاستواء: الإقبال على الشيء، فهذا لا يستقيم بل هذا مردود بظاهر النص، لأنه لو صح تفسير الاستواء على العرش بالإقبال لكان معنى هذا: أن الله أقبل على خلق العرش بعد خلق السموات والأرض، وهذا يناقض ما في القرآن من أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش، فإنه قد ثبت أن العرش كان مخلوقًا قبل السموات والأرض، وكان عرشه على الماء، فكيف يصح تفسير الاستواء بالإقبال أو القصد؟[1].

هذا ما يوجد كتب اللغة من معاني الاستواء، أما تفسير الاستواء بالاستيلاء فهذا ما لا أصل له في كتب اللغة، بل هو تفسير مبتدع عن الجهمية ونفاة الأفعال الاختيارية.

ثم إن الاستواء بمعنى الاستيلاء عام في جميع الخلائق كما أن ربوبيته وقيوميته عامة في ذلك، ولو صح ذلك التأويل لكان الله مستويًا على الماء والهواء والحشائش وغير ذلك مما خلق، لأنه مستول على جميعها، لما صح اتفاق السلف على أنه سبحانه مستو على عرشه دون غيره؛ لأن استواءه على العرش استواء خاص لا عام.

وجميع المتكلمين يستدلون على تأويل الاستواء بالاستيلاء ببيت من الشعر لا يعرف قائله وهو:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وهذا البيت من ناحية مجهول النسبة لقائل معين، ومن ناحية أخرى فقد روي بأنه:

بشر قد استولى على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

ولو صح هذا البيت لكان حجة عليهم لا لهم، لأن بشرًا لم يستول على العراق وإنما استولى عليها أخوه «عبد الملك بن مروان»، ولم يكن هناك مغالبة بين بشر

(١) مجموع الفتاوى: ٥/ ١٣٦ - ١٤٨، ٥٢٠ - ٥٢٣، انظر أيضًا تهذيب اللغة للأزهري ١٣/ ١٢٣- ١٢٥ . لفيف السين.

وأخيه حتى يقال: إن أحدهما قد غالب الآخر واستولى منه على العراق، وهذا يدل على أن البيت مصنوع للاحتجاج به وليس له أصل تاريخي(١).

ولقد أبطل ابن تيمية تأويل الاستواء بالاستيلاء من اثنى عشر وجهًا، وبين أن حجج المأولين في ذلك متهافتة لا تنهض أن يعارض بها عقل صريح، فما بالك بمن يعارض بها المنقول الصحيح؟(٢).

ثم يتساءل ابن تيمية: ما الضرورة التي ألجأتكم إلى هذا التأويل؟ إن القول بالتأويل- خوفًا من التشبيه والتمثيل (وهذه حجة الجميع)- يدل على أن صاحبه لم يفهم من النصوص إلا ما يليق بصفات المخلوقين وبناءً على فهمه الخاطئ شرع في تأويل النصوص، وبذلك يكون المتأول قد ارتكب محذورين:

الأول: أنه فهم من النصوص ما لم تدل عليه، وشبه الله بخلقه في صفاته وهذا تمثيل.

الثاني: أنه عطل النصوص عما دلت عليه وشرع في تأويلها على غير مدلولها.

أما «استواء»: يليق بذاته سبحانه، منزهًا عن سمات المحدثين، فهذا ليس يلزم عنه شيء من ذلك، وهذا ما لم تنله عقول المتأولين(٣).

ولو سلمنا لهؤلاء تأويلاتهم فهل نجوا بذلك مما فروا منه؟

إن كل آية تأولوها خوفا من التشبيه والتمثيل يقال فيما ذهبوا إليه من ذلك نظير ما فروا منه، وهذا يدل على اضطراب منهجهم في التنزيه، ولو سلكوا في ذلك مسلك القرآن لما وقعوا في هذه الحيرة والاضطراب، فالقرآن قد اكتفى في ذلك بإثبات وجود الصفة ولم يتحدث عن كيفها؛ لأنه سبحانه لا كيف لذاته، فكذلك الأمر في صفاته.

يقول «ابن تيمية»: والقول الفصل في ذلك: هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه، استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء

(١) مجموع الفتاوى: ٥- ٤١٨، الصواعق المرسلة: ٢- ٣١٩.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥- ١٣٦- ١٥٣.

(٣) العقيدة الحموية: ٦- ٤٣٩ مجموعة الرسائل الكبرى.

عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك. ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها(١).

ويقول في موضع آخر: ثم القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث، قال أحمد رضي الله عنه: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث.

ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق، ليس لغزًا ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية، وله أفعال حقيقية، فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فالله منزه عنه حقيقة، وأنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه.

هذا هو مذهب ابن تيمية في الاستواء، فالله مستو على العرش حقيقة لا مجازًا لأنه لا ضرورة إلى التأويل في ذلك، وما دامت حقيقة ذاته لا ندركها فكذلك حقيقة صفاته، وجهلنا بكيفية الاستواء وحقيقته لا ينفي علمنا بمعنى الخطاب الذي خاطبنا به الله في هذا المعنى.

٥- موقف ابن تيمية من مسألة النزول:

ربما كان موقف «ابن تيمية» من مسألة النزول وأخبارها أكثر صعوبة منه بالنسبة لصفتي العلو والاستواء.

ذلك أن صفتي العلو الاستواء قد ثبتتا بنص القرآن، أما صفة النزول فلم يرد بها نص قرآني، بل اعتمد في إثباتها على الأحاديث والأخبار الواردة في كتب السنَّة الصحيحة، لذلك كان ضروريًا هنا بأن نبين ثلاثة أمور:

---

(١) العقيدة الحموية: ١- ٤١٨ (الرسائل الكبرى).

أولًا: صحة الأحاديث التي اعتمد عليها «ابن تيمية» في إثبات صفة النزول.

ثانيًا: تفسير النزول في ضوء المفهوم اللغوي العام للغة العرب.

ثالثًا: موقفه من تأويلات المتكلمين لأخبار النزول.

أولًا: موقفه من أخبار النزول:

يفرق «ابن تيمية» هنا بين الأحاديث الموضوعة والمدسوسة بقصد التشنيع على رجال الحديث وبين الأحاديث الصحيحة الثابتة في كتب السنة، فكل حديث ورد فيه: أن الله ينزل كل ليلة جمعة، أو جاء فيه: أن الله ينزل إلى الأرض، فهو حديث كذب موضوع لم يروه أحد من أهل الحديث، وكل حديث جاء فيه أن الله ينزل في شكل أمرد جميل فهو حديث موضوع كذب «... بل لا يوجد في الآثار الصحيحة شيء من هذا الهذيان، ولا في شيء من الأحاديث الصحيحة: أن الله ينزل إلى الأرض، وكل حديث روي مثل هذا فهو موضوع مثل حديث: إن الله ينزل عشية عرفة فيعانق الركبان والمشاة»(١).

وإنما الثابت الصحيح في ذلك هو نزوله إلى سماء الدنيا، سواء كان كل ليلة أو عشية عرفة أو ليلة النصف من شعبان.

أما ما روي في ذلك من نزوله ليلة الجمعة إلى دار الدنيا فهو موضوع، فقد ذكر السيوطي في «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»/ ٢٦- ٢٧، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» ٤٤٦- ٤٤٧ وابن عراك الكناني في «تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة» ١/ ١٣٨ حديثًا فيه «إن الله- عز وجل- ينزل كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا، في ستمائة ألف ملك فيجلس على كرسي من نور... الحديث» قال عنه الشوكاني: رواه الجوزقاني عن ابن عباس مرفوعًا وقال: كذب موضوع باطل مركب على الشيوخ، وضعه أبو السعادات أحمد بن منصور بن الحسين بن القاسم وهو كذاب. كما قال ابن الذهبي في «الميزان»: إسناد مظلم ومتن مختلق.

«وأيضًا ذكر السيوطي في ذيل اللآلئ ص ٢» حديثًا عن قتادة عن النبي ﷺ

(١) منهاج السنة: ٢- ٥٠٨- ٥٠٩ بتحقيق د. رشاد سالم.

مرفوعًا: «إذا كان يوم الجمعة ينزل الله تعالى بين الأذان والإقامة وعليه رداء مكتوب: «إني أنا الله لا إله إلّا أنا» يقف قبلة كل مؤمن مقبلًا عليه إلى أن يفرغ من صلاته، لا يسأل الله عند تلك الساعة شيئًا إلا أعطاه، فإذا سلم الإمام من صلاته صعد إلى السماء»، قال عنه السيوطي: أخرجه ابن عساكر في تاريخه، وقال: كتب الخطيب عن الأهوزي متعجبًا من نكارته وهو باطل.

أما نزوله في عرفة فليس فيه أنه ينزل إلى الأرض فيعانق الركبان ويصافح المشاة، بل الوارد في ذلك في صحيح مسلم ٤/ ١٠٧ (كتاب الحج. باب في فضل الحج والعمرة): عن عائشة- رضي الله عنها-: أن رسول الله ﷺ قال: (ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدًا من النار من يوم عرفة وأنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة... الحديث) وجاء هذا الحديث أيضًا في النسائي، وابن ماجه، كما ذكره المنذري في الترغيب والترهيب ٢/ ٤٢.

وذكر المنذري أيضًا في الترغيب والترهيب ٢/ ٣٢٣ حديثًا عن جابر جاء فيه: (... وما من يوم أفضل عند الله تبارك وتعالى من يوم عرفة، ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء) قال المنذري: رواه أبو يعلي والبزار وابن خزيمة وابن حبان في صحيحة واللفظ له. ليس في الصحيح من هذه الأحاديث أنه ينزل إلى الأرض، أو في صورة أمرد جميل، أو في ثوب كذا مكتوب عليه كذا.

أما عن نزوله ليلة النصف من شعبان فقد رواه ابن ماجة ١/ ٤٤٤ (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ما جاء ليلة النصف من شعبان) مرويًا عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا كان ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له... الحديث).

وجاءت أحاديث أخرى في نزوله ليلة النصف من شعبان ذكرها الدارمي في «الرد على الجهمية» ٣٤- ٣٥، وابن خزيمة في كتاب «التوحيد وإثبات صفات الرب- عز وجل- ص ٩»، والمنذري في «الترغيب والترهيب ٢- ٢٤١- ٢٤٣»،

وابن حنبل في «المسند ١٠- ١٦٦- ١٦٧ رقم ٦٦٤٢ ط دار المعارف».

وليس في واحد من هذه الأحاديث: أنه ينزل إلى الأرض، بل جميعها على أنه ينزل إلى سماء الدنيا.

أنا نزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا فقد روته كتب الحديث الصحيحة مع اختلاف في بعض الألفاظ، فجاء في «البخاري» في عدة مواضع، ونص إحدى رواياته كما في (٢/ ٥٢- ٥٣ كتاب التهجد. باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا حيث يبقى ثلث الليل الأخير يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟).

وجاء في عدة مواضع أخرى من البخاري منها (٨- ٧١). كتاب (الدعوات باب الدعاء نصف الليل) و(٩- ١٤٣. كتاب التوحيد. باب. قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله)، وجاء الحديث في مسلم ٣- ١٧٥- ١٧٦ (كتاب صلاة المسافر وقصرها. باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه).

وجاء في سنن أبي داود (٣- ٤٧، كتاب الصلاة. باب أي الليل أفضل)، (٤- ٣١٤ كتاب السنة. باب الرد على الجهمية).

وفي المسند لابن حنبل ٢- ٩٦٩ (ط دار المعارف الأرقام الآتية ٩٦٧، ٩٦٨، ٣٦٧٣، وفي مواضع أخرى من المسند).

وفي سنن الدارمي (١- ٣٤٦- ٣٤٨. كتاب الصلاة باب نزول الله إلى السماء الدنيا) وفي ابن ماجه (١- ٤٣٥. كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل).

وجاء هذا الحديث أيضًا في سنن الترمذي، ومسند الطيالسي، وانظر «مفتاح كنوز السنة مادة دعاء»، وأفرد ابن خزيمة فصلًا خاصًا بأحاديث النزول في كتاب (التوحيد وإثبات صفات الرب ٨٣- ٩٠)(١).

---

(١) انظر في تحقيق هذه الأحاديث تعليقات الدكتور رشاد سالم على كتاب منهاج السنة لابن تيمية: ٢- ٢٤٨ ت ٣، ٥٠٨- ٥١٢.

وبتحقيق هذه الأحاديث يثبت أن الصحيح منها ليس فيه أن الله ينزل إلى الأرض عشية عرفة ولا غيره، وإنما الثابت الصحيح في ذلك أنه ينزل إلى سماء الدنيا، سواء كان ذلك كل ليلة، أو ليلة النصف من شعبان، أو عشية عرفة.

وإذا ثبتت صحة هذه الأحاديث بما لا يدع مجالًا للطعن فيها، فننتقل الآن إلى الموقف الثاني، وهو:

تفسير النزول عند ابن تيمية:

لقد وضع: «ابن تيمية» رسالتين هامتين في معنى النزول:

الأولى: «التبيان في نزول القرآن»(١).

والثانية: «شرح حديث النزول»(٢) هذا بالإضافة إلى الإشارات المتكررة والمتناثرة في سائر كتبه.

ويستقرئ ابن تيمية معنى النزول الوارد في القرآن ويقسمه إلى ثلاثة أنواع:

الأول: نزول مقيد بأنه من الله، كما في قوله تعالى: ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ**﴾ و﴿**نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ**﴾.

الثاني: نزول مقيد بأنه من السماء، كقوله: ﴿**وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾ والسماء اسم جنس لكل ما علا، فإذا قيد بشيء معين كقوله في غير موضع بأنه من السماء أفاد ذلك مطلق العلو، وأمثلة ذلك في القرآن كثيرة: ﴿**أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ**﴾ و﴿**يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ**﴾ و﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا**﴾، والنزول في كل هذه الآيات يفيد ما تعارف عليه كافة العرب وخاصتهم من النزول من علو إلى أسفل.

النوع الثالث: النزول المطلق غير المقيد بمبدأ نزوله مثل: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ**﴾، ﴿**وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ**﴾، ﴿**وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ**﴾، ﴿**وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ**﴾.

---

(١) ط صبيح ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١ - ٢١١ - ٢٢٧.

(٢) طبعة المكتب الإسلامي بدمشق.

ويقول المفسرون في تفسير النزول إنه بمعنى: جعل أو خلق في مثل قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾، ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ﴾ فأنزل الحديد بمعنى خلقه، وقال بعضهم: أنزل الأنعام بمعنى جعل وخلق.

وسواء صح هذا أو ذاك فإن التعبير عن هذه المعاني بالنزول يدل على ما فهمه العرب من معنى النزول، وأنه لا يكون إلا من علو، فإن إنزال الحديد غالبًا ما يكون من أعالي الجبال وإنزال الأنعام إما من أصلاب الآباء إلى بطون الأمهات أو من بطون الأمهات إلى الوجود الخارجي، وكلها فيها معنى النزول من علو إلى أسفل.

ومما يوضح هذا أن العرب لم تستعمل النزول فيما خلق من السفليات، فلم يقل أحد أنزل النبات ولا أنزل المرعى، وإنما استعمل ذلك فيما خلق في محل عال وأنزله الله من ذلك المحل إلى السفل كإنزال الحديد من أعالي الجبال، وكإنزال الأنعام من بطون الأمهات.

ويتبين بهذا أنه ليس في لغة العرب لفظ «النزول» إلا وفيه معنى النزول المعروف بينهم، والقرآن جاء بلسانهم وعلى عادتهم، فلو استعمل النزول فيه على غير المألوف لكان خطابًا لهم بغير لسانهم وهذا لا يجوز في لغة كتاب مقصوده الهدى والبيان(١).

وفي ضوء هذا المعنى يفسر «ابن تيمية» نزول الرّب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا، أما حقيقة هذا النزول وكيفيته فإن الكلام في ذلك تابع للكلام في ذات الله سبحانه، وكما أن ذاته لا سبيل لنا إلى معرفة حقيقتها وكيفها فكذلك أيضا نزوله، والواجب على المسلمين في ذلك هو إثبات وجود صفة النزول وليس إثبات كيفها، وعلى هذا فإن نزول الرب يجب أن يحمل على حقيقته لا مجازه، ولا ينبغي أن يتأول نزوله بنزول أمره، أو نزول ملك ينادي، كما ذهب إلى ذلك المتأولون، لأن ذلك باطل لوجوه منها:

١- إن تأويل ذلك بالأمر والرحمة: إما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها

---

(١) التبيان في نزول القرآن ٢١٢- ٢٢٤ من مجموعة الرسائل الكبرى جـ١.

كالملائكة، وأما أن يراد بها صفات وأعراض.

فإن أريد الأول فإن الملائكة ينزلون إلى الأرض في كل وقت وليس لنزولهم وقت معين ولا مكان معين، والنزول هنا قد خص بأنه في جوف الليل كما جعل منتهاه إلى سماء الدنيا.

وإن أريد بأن قال: إنها صفات تحل بقلب المؤمن من الخضوع والخشوع والرقة والشفافية فإن ذلك حاصل للعابد في الأرض وليس في السماء الدنيا.

٢- الحديث يدل بلفظه على أن الله هو القائل: (من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟) ومعلوم أن هذا كلامه وليس كلام الملك؛ لأنه لا يغفر الذنوب إلا الله، فلو كان النازل ملكًا لكان يقول: من يسأل الله فيعطيه من يدعوه فيجيبه. من يستغفره فيغفر له؟ وهذا موجب اللغة فإن ضمير المتكلم لا يتحدث به إلا المتكلم نفسه.

٣- ثم إن الذين يتأولون النزول بأنه نزول ملك من عنده هم أنفسهم نفاة العلو عنه سبحانه، فهم في نصوص العلو تأولوها على أنها تعني فوقية الغلبة والرتبة والسلطان ونفوا عنه العلو، وهنا تأولوا النزول على أنه نزول أمره أو ملك من عنده. ولابد أن يتوجه إليهم هذا السؤال وهو:

من عند من ينزل أمره، أو ملكه، وإذا كنتم لا تثبتون فوق العرش ربًا ولا في السماء إلهًا، أليس هذا تناقضًا واضطرابًا في المنهج؟!

فتأويل أخبار النزول يبطل مذهبهم في نفي العلو عنه، وتأويل العلو يبطل مذهبهم في أخبار النزول، فالتناقض والاضطراب لازم لهم على القولين لا محالة.

و«ابن تيمية» كعادته يسأل هؤلاء المتأولين: ما السبب الذي اضطررتم لأجله إلى تأويل النزول؟ وهل التأويل كان ضرورة في ذلك كما يقول البعض؟.

إن الشبهة التي اعتمد عليها هؤلاء في تأويل خبر النزول إنما نشأت من عدم إدراكهم لما يجب لله سبحانه في أفعاله الاختيارية من مباينتها لما هو ثابت للمخلوقين من ذلك، فظنوا أن نزوله يستلزم أمورًا يجب أن ينزه الله عنها، وهذا

الظن إنما نشأ لديهم من قياسهم الغائب على الشاهد، فقالوا: إن نزوله يلزم عنه أن يفرغ منه مكان ليشغل مكانًا آخر، وقالوا: هل يلزم من ذلك أن يخلو منه العرش أم لا؟ وهل في نزوله يكون هناك فوق بالنسبة له أم لا؟ وكل هذه الاعتبارات مأخوذة من قياس الغائب على الشاهد.

و«ابن تيمية» يواجه هذه التساؤلات التي قد تبدو صعبة عند أصحابها، فيفرق تفرقة حاسمة بين خصائص الربوبية، وبين خصائص المخلوقين في ذلك، ويوضح أن نزول الرب ليس كنزول المخلوقين في شيء؛ لأنه ما دام الرب ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ فنزوله ليس كمثله نزول، ولا ينبغي أن نقيس الغائب على الشاهد في ذلك.

ويضرب «ابن تيمية» مثلا يشهده كل إنسان في حياته الخاصة: فكل منا يحمل روحه بين جانبيه، وهذه الروح قد تعرج إلى السماء وقد تفارق البدن كما في حالة الأحلام والرؤى، وترى في ذلك أمورًا بعيدة عن أماكن الجسد وعن محل وجوده، وليس عروج الروح ولا انتقالها من مكانها في حال النوم من جنس حركة الجسم ولا انتقاله، وكذلك نزول الملائكة وعروجها إلى السماء ليس مثل عروج الأبدان ونزولها من مكان آخر، ونزول الرب سبحانه- ولله المثل الأعلى- فوق هذا كله وأعظم من هذا كله، فإنه سبحانه أبعد من مماثلة المخلوقين.

وإذا عرف هذا الأصل فإن الملائكة لهم من ذلك ما يليق بها، والرب سبحانه فوق هذا وذاك كمالًا وجلالًا، فله ما يخص ذاته مما وصف به نفسه على لسان رسله.

يقول ابن تيمية: «فمن قال: إنه ينزل فيتحرك وينتقل من مكان إلى آخر أو يفرغ منه مكان ليشغل آخر، أو أن نزوله كنزول الإنسان من السطح إلى أسفل الدار؛ فهذا كله باطل قطعًا يجب أن ينزه الله عنه، وهذا ما تقوم الأدلة القاطعة على نفيه وتنزيه الرب عنه، فإن الرب سبحانه أخبر أنه الأعلى، ولو كان نزوله يلزم عنه تفريغ مكان وشغل آخر لما كان هو الأعلى في حال نزوله، ومن هنا كان السلف على أنه تعالى ينزل ولا يخلو منه العرش، ولأن نزوله ليس كنزول المخلوقين، وليس ذلك ممتنعًا عند صريح العقل فإذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل على مخلوق

آخر- وقد جوز العقل ذلك ولم يمنعه- كان جواز ذلك في حق الرب أولى وأحرى»(١).

ويجب ألا نضرب الأمثال في ذلك لله؛ لأن المماثلة في الصفات فرع عن المماثلة في الذوات، والذات هنا ليست كمثل الذوات فيجب أن يكون بين صفاته وصفات غيره قدر ما بين ذاته وذوات غيره من المباينة.

وينبهنا ابن تيمية إلى أمر هام: وهو أنه لا تعارض بين نصوص العلو والاستواء وبين نصوص المعية والإتيان والمجيء: «وليس ما في الكتاب والسنة من أنه فوق عرشه يناقض ما فيه من أنه قريب مجيب» و﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ وأن مظنة التعارض هنا خطأ محض؛ لأنه نشأ من قياس الغائب على الشاهد.

وهو سبحانه فوق عرش حقيقة، ومعنا حقيقة، ولقد جمع الله بينهما في قوله: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ فأخبر سبحانه أنه فوق العرش ويعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا. كما قال ﷺ في حديث الأوعال: (والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه)(٢) ولا يجب أن يحمل شيء من ذلك على التأويل المجازي؛ لأنه ليس هناك تعارض ولا تناقض كما لا يوجد في ظاهره محال على الله، وذلك أن كلمة «مع» إذا أطلقت عن كل قيد فليس في ظاهرها إلا المقارنة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى.

وتختلف هذه المعية بحسب مواردها وما يقتضيه السياق، فالمعية في الآية السابقة: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ**﴾ دل سياق الآية على أنها معية علم حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم، فدل السياق على أنها معية علم، ومن هنا قال السلف:

---

(١) حديث النزول ٥٨، مجموع الفتاوى: ٥- ٤٥٨- ٤٥٩، ٥٧٨، الصواعق المرسلة ٢- ٣٧٩.

(٢) ورد هذا الحديث في رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص ٧٣، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة ص ١٠٧ - ١٠٨، أبي داود ٤- ٢٣١ (كتاب السنة، باب في الجهمية).

إنه معهم بعلمه(١).

وكذلك الحال في آية النجوى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية إلى ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ قال ابن عباس والضحاك وسفيان وأحمد: هو معهم بعلمه.

ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ كانت ذلك حقيقة لا مجازًا، ومعنى المعية هنا معهم بنصره وتأييده، كما في قوله لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ أي ناصر ومعين.

والأمر في ذلك كما يدخل على الصبي من يخيفه فيناديه أبوه: لا تخف أنا معك، ونحو ذلك مما نبه به على معيته الموجبة لدفع المكروه عنه(٢).

والمعية حيث وردت في القرآن فإنها تفيد الصحبة اللائقة بجلال الله سبحانه، وتختلف هذه الصحبة بحسب مواردها وسياقاتها المختلفة، ولا ينبغي أن يفهم منها إفادة المخالطة أو الممازجة لأن «مع» في أصل وضعها لا تدل على شيء من ذلك، ولا تفيد الاختلاط ولا الممازجة، كما يذهب إلى ذلك الحلوليون.

وإذا كانت «مع» لا تفيد الاختلاط والممازجة، فلا ينبغي أن نصرف نصوصها عن ظاهرها بحجة أن بعضها يناقض بعضًا، أو أن ذلك يقتضي تشبيه الله بخلقه، لأن معيته كذاته ليس كمثلها شيء فهو سبحانه على عرشه، ومع من شاء من عباده يقرب منهم متى شاء وكيف شاء، وهو في علوه، وعال في دنوه، إذ ليس كمثله شيء، والكلام في هذه الصفات جميعها يجب أن يحتذي فيه حذو الكلام عن الذات، ومنهج القرآن في ذلك هو إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها، والقول بالتأويل فلا ذلك متفرع عن محاولة البحث عن الكيف وقياس الغائب على الشاهد، ولو عمد الناس في ذلك إلى منهج القرآن لسلموا(٣).

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٠٧.

(٢) العقيدة الحموية ٢- ٤٦٥- ٤٦٨ (مجموعة الرسائل الكبرى)، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥- ١٠٣- ١٠٤، ٢٢٦- ٢٣٥.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥- ١٢٨- ١٣٣، ٢٣٦- ٢٥٥، ٢٧٢، ٤٩٣- ٥١٨، شرح حديث =

٦- ابن تيمية بين التشبيه والتنزيه:

عرضنا فيما سبق لموقف «ابن تيمية» من التأويل والمتأولين على اختلاف مذاهبهم، ووضحنا منهجه في الإلهيات عامة والصفات خاصة، وبينا أنه يذهب فيها إلى أن الله موصوف بها حقيقة لا مجازًا، وبعد هذا الشوط الطويل أرى أن طبيعة البحث تثير سؤالًا يتطلب الإجابة وهو: أين يكون موقف «ابن تيمية» من التشبيه والتنزيه؟ وتعتبر الإجابة على هذا السؤال نتيجة ضرورية لسير البحث. ولكن الإجابة على هذا السؤال تقتضي سؤالا آخر وهو: متى يكون الإنسان مشبهًا ومتى يكون منزهًا؟ والإجابة على السؤال الأخير هي التي توضح لنا السبيل إلى وضع ابن تيمية في مكانه الصحيح من التشبيه أو التنزيه بصدق وأمانة.

لقد وضع القرآن أمامنا آيات في تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث مثل قوله: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾**، **﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾** وأنه تعالى: **﴿أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** ومع ذلك فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلهية التي وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو الاستواء والمجيء والإتيان، وغير ذلك، وطلب من المؤمن أن يؤمن بجميع صفاته وآيات كتابه ومنها آيات التنزيه، وعلى ذلك فليس من التشبيه في شيء أن يؤمن العبد بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفوًا أحد، لأنَّ الله سبحانه أعلم منا بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، وبما يجيب أن ينزه عنه من سمات المحدثين وما على العبد في ذلك إلا أن يثبت وجود الصفة، ولا يبحث في كيفها كما هو منهج القرآن في ذلك.

وإذا وضعنا أمام أعيننا تراث «ابن تيمية» لا نستطيع القول بأنه قد خالف منهج القرآن في ذلك، بل كل ما صرح له «ابن تيمية» هو ما نطق به القرآن، وجاءت به السنة الصحيحة، فهو يثبت لله صفات العلو، والاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول،

= النزول: ١٢١ ١٢٣، الصواعق المرسلة: ٢- ٤٠٧.

وأنه يحب المؤمن، ويكره الكافر، يرضى عمن شاء، ويفعل ما شاء كيف شاء، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لا على المجاز؛ لأنه لو وصف بها مجازًا لم يكن موصوفًا بها في الحقيقة، وهذا ما يجب أن ينزه الله عنه ما دام وصف نفسه بذلك.

وهذا مذهب «أبي الحسن الأشعري» في «رسالته إلى أهل الثغر» و«الإبانة» فهو يرى أن الله موصوف بما وصف نفسه به حقيقة لا مجازًا، وأخذ يرد تأويلات الجهمية، وصرح هناك بأن يده ليست نعمته وقدرته، وأن استواءه ليس استيلاء كما قالت الجهمية، وأنه لو وصف بهذه الصفات مجازًا حقيقة لكان غير موصوف بها حقيقة كوصف الجدار بالإرادة فإنه نوع من الكذب.

ومع أن «ابن تيمية» يصرح بنفي التمثيل والتشبيه إلا أن خصومه- وما أكثرهم نسبوا إليه أقوالًا ما كان أبعده عنها، وكثيرًا ما نسبوا إليه القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والحيز، والاستواء الحسي، والقول بقدوم حروف القرآن، وقراءة القارئ له وغير ذلك من الاتهامات التي برأ نفسه منها وهو ما زال على قيد الحياة.

وأحب أن أوضح هنا حقيقة هامة في فهم مذهب ابن تيمية، فالرجل قد خاض في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، وكشف الغامض في ذلك، ووضح المبهم، وكان إذا ناقش الفلاسفة أو المتكلمين تجده خبيرًا بمصدر الرأي ومغزاه، وإذا تحدث عن التصوف تجده ذا بصر نفاذ إلى أسرار الصوفية وما يكمن في أقوالها.

وهؤلاء وأولئك قد ذهبوا في تأويل القرآن كل مذهب؛ لأن القرآن قد عارض ظاهره ما معهم من المعقول، أو الذوق والكشف فأراد ابن تيمية أن يكشف في نقاشه مع هؤلاء عن حقيقتين هامتين:

الأولى: بيان أن العقل الصريح لا يخالف المنقول الصحيح.

الثانية: بيان أن ما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية مما يقولون إنه قد خالفه ظاهر القرآن، وخاصة في الأمور الإلهية ليس معهم من ذلك ما يصح أن يسمى دليلًا عقليًّا حتى يقال: إن المنقول الصحيح قد عارضه فضلًا عن أن يتأوله.

وفي سبيل تقرير هاتين الحقيقتين نجد «ابن تيمية» يلجأ إلى طريقة بارعة في إبطال حجج المخالفين، حيث يلجأ إلى مقارعة حجج الخصوم بعضها ببعض ليبين تهافتها كلها عن أن تقنع ذوي العقول السليمة.

وقد يطول به المقام في ذلك إلى قدر كبير من الصفحات التي يقرر فيها تهافت دعوى هؤلاء وهؤلاء، وهو في كل ذلك لا يعبر عن رأيه هو، وإنما يحكي ما يجوز أن يعارض به الخصوم بعضهم بعضًا.

وفي نهاية الموقف نجده يعبر عن مقصوده من ذلك النقاش بقوله: «المقصود من كل ذلك بيان أن من خالف الكتاب والسنة ليس معه ما يسمى معقولات وإنما هي شبهات وجهليات»، أو بقوله: «والمقصود هنا بيان أن من خرج عن الكتاب والسنة ضل سعيه وخاب أمله»(١).

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا أراد الباحث أن يعثر على رأي «ابن تيمية» وعقيدته التي يدين بها، فهل من الصواب في ذلك أن نبحث عنها خلال نقاشه للخصوم ببيان تهافت حججهم ومناقضتهم بعضهم بعضًا؟ أم الصواب أن نتلقاها عنه هو معبرًا يعتقده ويدين به صراحة بلا لبس ولا التواء؟

أرى أن من الأجدى أن نتلقى رأي ابن تيمية- في جميع المسائل التي تعرض لها- عنه كما صرح هو به، وليس من الصواب أن نذهب في متابعته لهؤلاء وهؤلاء وندعي أن معارضته لهذا الرأي أو ذاك يدل على قبوله لنقيضه، كما ألزمه خصومه بذلك وهو لم يترك موقفًا تعرض له إلا أدلى برأيه صراحة مدعومًا بالأدلة العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة.

وإذا كان هذا رأينا فابن تيمية قد وضع رسائل عدة في بيان العقيدة الصحيحة التي عليها سلف الأمة، كالعقيدة الواسطية، والحموية، وتعرض لها كذلك في مواطن عدة من كتبه الأخرى، كالفرقان بين الحق والباطل، مذهب أهل السنة، وعرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات، وغير ذلك من كتبه.

---

(١) انظر العقل والنقل ١- ٣٥، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٩٦، ٢- ٩٤، ١١٣، ١٧٦، ٢٣٠.

والآن سأعرض نصوصًا أراها قاطعة في مذهبه:

ففي العقيدة الواسطية يقول: «ومن الإيمان بالله؛ الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل... فاتفق السلف على أن الكيف غير معلوم... وكذلك التمثيل منفي بالنص والإجماع مع دلالة العقل على نفيه ونفي التكييف إذ كنه الباري غير معلوم للبشر»(١).

ويقول في العقيدة الحموية: «ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصف به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث... وهو سبحانه ليس كمثله شيء في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته وأفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية وله أفعال حقيقية فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله»(٢).

وفي مقام حديثه عن الاستواء يقول: «والقول هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير.. ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق ولوازمها»(٣).

وفي مقام الحديث عن علوه سبحانه على خلقه يقول: «ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحويه وتحيط به فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه... ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله: إن الله في السماء؛ أن السماء تحويه لبادر كل منهم إلى أن يقول هذا شيء لم يخطر ببالنا»(٤).

---

(١) العقيدة الواسطية: ٣٩٣- ١٩٤ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

(٢) العقيدة الحموية: ٣٤٨ (من الجزء الأول من مجموع الرسائل الكبرى).

(٣) العقيدة الحموية: ٤٣٩- ٤٤٠ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

(٤) العقيدة الحموية: ٤٦٨ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

ولا أريد أن أسترسل في تلك النصوص التي تبين مذهب ابن تيمية في نفي المماثلة بين الله وبين مخلوقاته فيما وصف به، لأنه لا يخلو كتاب من كتبه عن ذكر ذلك صراحة.

ولكن من أين لأعداء ابن تيمية أن يتهموه بالتجسيم والتشبيه إذا كان هذا مذهبه؟

لقد حيكت حول «ابن تيمية» كثير من المؤامرات ورمي بالكفر والإلحاد، ووضعت الكتب للنيل منه، وما كان لمثل ابن تيمية أن يسلم من حقد حاسديه، فكما نيل منه في حياته كذلك تعرض تراثه لأيدي العابثين بعد وفاته، وحملت ألفاظه أكثر مما تحتمل ووضعت في غير موضعها.

وجميع الاتهامات التي وجهت إلى «ابن تيمية» سواء في حياته أو بعد مماته لا تكاد تخرج عن نمطين من الحديث.

الأول: نمط مكذوب ومحض افتراء عليه، مثل ما يدعيه «أبو بكر الحصني الدمشقي» في كتابه «دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد» من أن ابن تيمية كان يجلس في صحن الجامع الأموي فذكر ووعظ ثم قال: والله قد استوى على عرشه كاستوائي هذا، ومثل دعواه أيضًا: أن ابن تيمية يقول: بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفي رجليه نعلان من ذهب»[١].

ومثل ما يدعيه محمد زاهد الكوثري: من أن ابن تيمية يقول: إن الله يجلس على العرش وقد أخلى مكانًا يقعد فيه رسول الله.

ومثل دعوى ابن بطوطة التي نقلها عنه الكوثري أيضًا: من أن ابن تيمية كان يخطب على المنبر فنزل درجة ثم قال: إن الله ينزل كنزولي هذا[٢]، فهذه كلها افتراءات مكذوبة على «ابن تيمية» بقصد التشنيع والتشويه لمذهبه، فإن ابن تيمية دخل سجنه الأخير في العاشر من شعبان سنة ٧٢٦هـ، ولم يخرج منه إلا محمولًا على الأعناق إلى مثواه الأخير سنة ٧٢٨هـ. وابن بطوطة دخل دمشق في التاسع من

---

(١) انظر: ٤١-٤٨ من الكتاب المذكور.

(٢) انظر مقالات الكوثري: ٥٨، ٨٢.

رمضان سنة ٧٢٦هـ، كما سجل ذلك في رحلته (ص١٠٢) حسب الطبعة التي بين أيدينا، فكيف يقول: إنه شاهد ابن تيمية ورآه.. وهذا جعل الأستاذ علي بن المنتصر الكتاني محقق رحلة ابن بطوطة يتهمه بالكذب والافتراء.

ولقد انتشرت هذه الأكاذيب وشاعت في عصر «ابن تيمية» وبرأ نفسه منها ومن كل ما خالف الكتاب والسنة.

يقول ابن تيمية: وكان قد بلغني أنه قد زورّ عليّ كتاب إلى الأمير «ركن الدين الجاشنكير» أستاذ دار السلطان- يتضمن ذكر عقيدة محرفة ولم أعلم بحقيقته لكن علمت أنه مكذوب، وعلمت أن أقوامًا يكذبون عليّ ويقولون للسلطان أشياء»[(١)].

ومن هذه الدعاوى المكذوبة ما نسبه الكوثري رَحِمَهُ اللهُ إلى ابن تيمية، حيث انتزع نصًّا من سياقه العام ونسبه إلى ابن تيمية، وبنى على ذلك اتهامه لابن تيمية بما لم يقل به، ولو كلف الكوثري نفسه بعض النظر والتأمل لوجد أن النص الذي نسبه إلى ابن تيمية هو رواية عن مجاهد ذكرها الطبري والقرطبي وابن عطية قبل ابن تيمية بقرون في مقام تفسير قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿**عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا**﴾. حيث ذكر هؤلاء الأئمة المرضي عنهم أقوال المفسرين في معنى المقام المحمود، وهل هو الشفاعة، أو غيرها، ومما ذكروه رواية عن مجاهد قوله: المقام المحمود هو أن يُجلس الرب محمدًا ﷺ معه على العرش يوم القيامة؛ رفعة لشأنه، وعلوًا لمقامه. وهذا الأثر قد ورد في كُتب التفسير الأعلام الكبار الذين سبق ذكرهم، وقد أورده ابن تيمية في مقام الإجابة على لسان أصحابه على سؤال ورد إليه عن المسألة المعروفة بأيهما أفضل: صالحي البشر أم الملائكة..؟

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذا السؤال في فصل كامل في «الفتاوى»[(٢)]، استغرق ما يقرب من ثلاثين صفحة، حيث ذكر أقوال العلماء في ذلك، ولخصها في أربعة مسائل، وذكر في المسألة الرابعة رأي القائلين بأفضلية صالحي البشر على

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادي ٢٠٧- ٢٠٩ ط سنة ١٩٣٨م بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٥٠-٣٨٢.

المَلك، وسرد أدلتهم على ذلك، ومنها ما أورده عنهم رواية مجاهد التي ذكرها الطبري قبل ابن تيمية والقرطبي وابن عطية، وهي «أن الله يُجلس محمدًا ﷺ معه على كرسيه يوم القيامة»، وأورد ابن تيمية هذا النص على لسان أصحابه فقال: «إذا تبين هذا فقد حدث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدًا رسول الله ﷺ يُجلسه ربه على العرش معه»(١).

ثم قال: روى ذلك محمد بن فضيلة، عن ليث، عن مجاهد في تفسير: ﴿**عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا**﴾.

ثم ذكر تعليق الطبري على ذلك فقال: قال ابن جرير: «وَهَذَا لَيْسَ مُنَاقِضًا لِمَا اسْتَفَاضَتْ بِهِ الْأَحَادِيثُ مِنْ أَنَّ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ هُوَ الشَّفَاعَةُ...» إلخ.

فالنص الذي استله الشيخ الكوثري رَحِمَهُ اللَّهُ من سياقه العام ليس من كلام ابن تيمية ولا يمثل رأيًا له، ولم يذكر ابن تيمية هذا النص في مقام الحديث عن الصفات ولا في مقام الحديث عن العرش والاستواء، وإنما ذكره على لسان أصحابه المرضيين في مقام استدلال القائلين بأفضلية صالحي المؤمنين من البشر على الملائكة.

وهذا الأثر قد ذكره قبل ابن تيمية أئمة كبار من علماء التفسير كالقرطبي في تفسيره لمعنى المقام المحمود، وعلق عليه قائلًا إنه: لا ينكر والعلم بتأوله. وقال في ذلك كلامًا كثيرًا. وأشار المحقق في الهامش إلى رواية الأثر نفسه عند كل من الطبري وابن عطية والخلال(٢).

وأريد في هذا المقام أن أشير إلى وجوب التحلي بروح التسامح مع المخالف في الرأي، وأن يتخلص طلبة العلم من ثقافة التربص والترصد للمخالف؛ لأن بعضًا من تلامذة الشيخ الكوثري رَحِمَهُ اللَّهُ فعلوا مثل ما فعله شيخهم مع ابن تيمية، حيث استلوا

---

(١) السابق ص٣٧٤.

(٢) انظر تفسير القرطبي: ١٣/ ١٥٠- ١٥١، بتحقيق د/ عبد الله التركي، طبعة وزارة الأوقاف. قطر، وانظر هامش ١، ٢ نفس الصفحة، حيث أشار المحقق إلى رواية الطبري في تفسيره ١٥/ ٥٣، وابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز ٣/ ٤٧٩، والسنة للخلال في مواضع متفرقة، وابن أبي شيبة ١١/ ٤٣٦، وراجع القرطبي تعليقات المحقق ١٣/ ١٥٠-١٥١.

نفس النص الذي أورده ابن تيمية واستله قبلهم الكوثري من سياقه العام وحاولوا أن ينسبوه إلى ابن تيمية ويتهموه بالتشبيه والتجسيم، وهو ما لم يقل به ابن تيمية، بل قضى حياته دفاعًا عنه، ولا يليق بطلبة العلم الشرعي أن يتربصوا بالمخالفين، وإن كان لهم رأي مختلف فينبغي أن يعبروا عنه بأسلوب العلماء وبأخلاق طلبة العلم، وليس بالاتهامات وأسلوب الهجاء.

فهذه الدعاوى قديمة قدم تراث «ابن تيمية»، وأشاعها حساده حقدًا عليه للنيل منه، وليزج به في غياهب السجون، كما فُعل به غير مرة، وبين أيدينا الآن تراث ابن تيمية ورسائله، وقد أعياني البحث عن مظنة ذلك وفي أي كتاب أو رسالة، يمكن العثور على هذه الأقوال فلم أجد ما يمكن أن يكون مظنة لذلك بل كان العكس تمامًا هو ما ذهب إليه ابن تيمية، ويكفي إلقاء نظرة على ما سبق في الباب الثالث من هذا البحث لنعلم أن هذه الأقوال محض افتراء يتبرأ منه تراث ابن تيمية كما تبرأ هو منه سلفًا.

ويكفي لبيان كذب دعوى خصومه في قولهم على ابن تيمية: «إن الله يجلس على العرش ويخلي مكانًا فيه للرسول» أن هذه الفرية تجعل عظمة الرب سبحانه تقاس بعظمة العرش وهو مخلوق، مع أن العرش يجب أن تقاس عظمته بعظمة خالقه كما قال ابن تيمية.

النمط الثاني: وهو اتهامه بالتشبيه والتجسيم نتيجة للخطأ في فهم مذهبه، وهذه الدعوى قديمة أيضًا قدم تراث ابن تيمية ولا زلنا نقرأها في كتب المعاصرين لنا إلى اليوم.

وسبب الخطأ عند هؤلاء أن «ابن تيمية» في نقاشه لخصومه كان ذا نفس طويل في إيراد حجج الخصوم وحكاياتها فذهب بعض الباحثين إلى القول بأن آراء ابن تيمية هي التي يعارض بها خصومه وليس الأمر كذلك. بل إن حجج خصومه وآراءهم هي التي يقرع بعضها بعضًا لتتساقط جميعها متهاوية ثم يعلن ابن تيمية عن رأيه في نهاية المطاف، وهذا مصدر الخطأ عند كثير من الدارسين.

ويكفي لتنزيه موقف ابن تيمية أنه لا يستعمل الألفاظ المجملة لا في النفي ولا في الإثبات كالجسم والحيز والجهة، وعدم استعماله لهذه الألفاظ لم يمنعه أن يناقش أصحابها ليبين لهم أنها ألفاظ مجملة لم ترد في الكتاب والسنة ولا ينبغي أن يناط بها رأي أو مذهب في النفي أو التنزيه، وأن من بنى مذهبه في التنزيه على ذلك فلا يسلم من الاضطراب لما يلزمه من المحاولات، ولا يترك لفظًا من هذه الألفاظ المجملة حتى يبين ما فيها من لبس وإيهام، فهو إذا ناقش النفاة في علة نفي الصفات لا يجد عندهم حجة سوى القول بأن الصفات تؤدي إلى التجسيم والحيز والجهة.

فيقول لهم: ماذا تريدون بهذه الألفاظ المجملة التي لم يرد فيها عن السلف أثر صحيح لا بنفي ولا إثبات، وكيف ساغ لكم الكلام بها نفيًا وإثباتًا ولم يرد بها شرع؟.

ويبين لهم أن الألفاظ نوعان:

لفظ ورد به الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، وهذا يجب القول به والأخذ بموجبه؛ لأن الرسول لا يقول إلا حقًا.

والثاني: لفظ لم يرد به دليل شرعي كهذه الألفاظ المجملة، وتكون المعارضة بها معارضة غير شرعية، وحينئذ يجب أن يستفصل القول في ذلك(١)، ويقال لهم: ماذا تريدون بالجهة؟

أتريدون بالجهة أنها شيء مخلوق؟ فالله ليس في شيء من مخلوقاته، أم تريدون بها ما وراء العالم؟. ولا ريب أن الله فوق خلقه عليّ على عرشه. وهذا اللفظ لم يرد به الشرع وإنما ورد العلو والفوقية والاستواء، ونفاة الجهة يريدون بذلك نفي أن يكون الله فوق عباده مستويًا على عرشه، ونحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة.

وابن تيمية يثبت هنا المعنى الحق الذي جاء به القرآن وينفي كل ما يتوهم في ذلك من الباطل، وكذا في لفظ الحيز والجهة يقول للنفاة: ماذا تريدون بذلك؟. إن أردتم أن الله لا تحده مخلوقاته ولا يحوزه عرشه ولا سماواته فهذا يصرح به؛ لأن

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥- ٢٩٨- ٣٠٠.

الله قد وسع كرسيه السموات والأرض، بل الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وإن أردتم بذلك نفي أن يكون الله قد استوى على عرشه فنحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة، وقولنا: من غير تكييف ولا تمثيل ينفي عن ذلك كل باطل.

وهكذا فإن «ابن تيمية» يثبت الصفات التي ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها وينفي عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم. ولا يتردد في حمل الصفات على حقيقتها، ونفى أن تكون مجازًا، وليس معنى ذلك أن حقيقة هذه الصفات بالنسبة لله تشبه حقيقتها بالنسبة للمخلوق؛ لأن حقيقة كل صفة تتبع حقيقة الذات الموصوفة بها، وإذا كنَّا لا نعلم عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بحقيقتها وكنهها فإن معرفتنا بحقائق صفاته وكيفها هي أيضًا كذلك.

وكما أن الذات الإلهية موجودة حقيقة لا مجازًا فكذلك الصفات الإلهية موجودة أيضًا حقيقة لا مجازًا.

وكما أن كيف الذات مرفوع فكذلك كيف الصفات مرفوع، ومع وضوح التنزيه عند ابن تيمية فإن جماعة من الدارسين- وهم الأشاعرة- قد شنعوا على مذهب ابن تيمية في الصفات، وقالوا: إنه مشبه ومجسم، وذهبوا في التعلّة لذلك كل مذهب، ولو أنصفوا لقرءُوا تراث ابن تيمية، ولما اكتفوا بما كتب عنه خصومه وأعداؤه.

وكان عليهم قبل ذلك أن يتأملوا مذهب إمامهم أبي الحسن الأشعري ليعلموا أنه صرح قبل ابن تيمية بأن الصفات الإلهية هي صفات الله حقيقة لا مجازًا، وإذا كان هذا القول هو مصدر القول بالتجسيم عند ابن تيمية فعليهم أن يوجهوا نفس التهمة إلى الأشعري نفسه- وهو إمامهم- قبل ابن تيمية.

٧- أفعال العباد:

كان على «ابن تيمية» أن يواجه مشكلة أفعال العباد، التي خاض فيها علماء الكلام وقتلوها بحثًا، ولم يتفقوا فيها على كلمة واحدة، وما كان لهم أن يتفقوا، إذ هي من أجل المسائل الكبار وأعظمها تشعبًا وتفرعًا، وأكثرها إثارة للشبه والحيرة،

فإنها تتعلق بصفات الله وأسمائه وأحكامه وأفعاله؛ من الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة في خلقه وأمره وقضائه وقدره.

وقد تناول الناس هذه المشكلة قبل «ابن تيمية» وثار حولها نزاع طويل بين المعتزلة والأشاعرة، ولن أحاول الخوض في تفاصيل الخلاف بين الفرق في هذه القضية، ويكفي أن نشير إلى الاتجاهين السائدين في ذلك.

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الجبري ويمثله «الجهم بن صفوان» وفرقته المجبرة، الذين يقولون بإلغاء الحرية الإنسانية، وإنه لا اختيار للعبد في أفعاله ولا قدرة له في ذلك، بل على حد تعبيرهم هو كالحجر الملقى في اليم تحركه الأمواج كيف تشاء، وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بآيات كثيرة تسند الفعل إلى الله تعالى مثل قوله: **﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾**، **﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**، **﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾** وكفوا نظرهم عن الآيات الأخرى التي تسند عمل العبد إلى نفسه، مثل قوله: **﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾**، **﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾**، **﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾**.

وهؤلاء قد أثبتوا القدر وآمنوا به إلا أنهم قصروا في الأمر والنهي والوعد والوعيد، وذهبوا إلى الاحتجاج بالقدر على المعاصي والشرور، فكانوا كما قال «ابن تيمية» من جنس من قال الله فيهم: **﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾** وهذا طريق الصوفية القائلين بشهود الربوبية وأفعالها.

الاتجاه الثاني: ويمثله المعتزلة المائلون إلى إثبات الحرية الإنسانية المطلقة تحقيقًا لمعنى العدل والإلهي؛ لأنه لو لم يكن العبد مختارًا في أفعاله لما كان هناك معنى للثواب والعقاب والتكاليف الشرعية، ثم إن هذا الكون طافح بالشرور والآثام وأنواع الظلم والفسوق ولا يجوز أن تكون هذه الأشياء مرادة لله تعالى ولا مخلوقة له؛ لأنه لو كان خالقها لكان متصفًا بها والله تعالى لا يتصف بالظلم وأنواع الشرور، لأن ذلك من القبيح، والله منزه عن ذلك.

و«المعتزلة» في أفعال العباد أرادوا أن يثبتوا العدل الإلهي، والحكمة المقصودة في الثواب، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، لكنهم في سبيل ذلك هدموا قاعدة من

أهم قواعد الدين فأنكروا القضاء الأزلي، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وعلى مذهبهم فيلزم أن يقع في ملك الله ما لا يريده.

وأراد «الأشاعرة» أن يتوسطوا بين هؤلاء وأولئك، فذهبوا إلى القول بالكسب؛ بمعنى أن أفعال العباد فعل الله، وليست للعبد، ولكنها تستند إليه لكسبه إياها فهي مكسوبة للعبد وليست فعلًا له، وقالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها في فعله ولا في صفة من صفاته وأن الله أجرى العادة بخلق مقدور مقارنًا لقدرتهم، فيكون الفعل مخلوقًا ومفعولا لله وكسبا للعبد، وأخذوا يفرقون بين الكسب الذي أحدثوه وأثبتوه وبين الخلق والفعل بقولهم: إن الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة القديمة.

وهذا الفرق كما يقول «ابن تيمية» لا حقيقة له، لأن كون المقدور في محل القدرة أو خارجا عنها وليس راجعًا إلى تأثير القدرة فيه ولا علاقة له بذلك، كما أنه لا فرق بين كون العبد كسب وبين كونه فعل وأحدث، فإن فعله وإحداثه مقرون أيضًا بالقدرة الحادثة(١).

ولا يفرق «ابن تيمية» بين الأشاعرة وبين المجبرة، ويسميهم أحيانًا مجبرة، وأحيانًا المائلين إلى الجبر، وأخرى بالجهمية لمشاركتهم الجهم في ذلك(٢).

ويرى أن المعتزلة المائلين إلى القول بالحرية الإنسانية خير من هؤلاء وأولئك، لما يلزم على قول المجبرة والمائلين إليهم أن الله قد أجبر العباد على المعاصي ثم يحاسبهم عليها وهذا من أقبح الأمور، والحق أن هذه القضية كما يقول ابن تيمية: مقام وأي مقام زلت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وحاد عن الحق فيه طوائف من أهل الكلام والتصوف، وصاروا فيه إلى مذاهب شتى لكثرة ما أحاط بها من اللبس والغموض.

---

(١) أقوم ما قيل في المشيئة والقضاء والقدر والتعليل: ١٤٢- ١٤٣ من الجزء الخامس من مجموع الرسائل والمسائل، رسالة الإرادة والأمر ١ - ٣٥٧ مجموعة الرسائل الكبرى.

(٢) انظر ما كتبه أستاذي الدكتور محمود قاسم في مقدمة الأدلة عند نقده مدارس علم الكلام وخاصة من ٩٢- ٩٩.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها في ذلك ليس هو ما ذهب إليه هؤلاء ولا هؤلاء، لأن السلف جميعًا يقولون: إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، وأنه الذي خلق العبد هلوعًا إذا مسه الشر جزوعًا وإذا مسه الخير منوعًا، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة وله مشيئة وقدرة، قال تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ. وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

فالقرآن أثبت للعبد مشيئة وأخبر أنها لا تكون إلا بمشيئة الله، وفي غير موضع نجد القرآن أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون وأن لهم قوة واستطاعة، وأهل السنة على أن الله خالق ذلك، والعبد فاعل لفعله حقيقة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف وفق «ابن تيمية» بين الآيات التي تفيد ظاهرها الجبر وبين غيرها التي تفيد ثبوت المشيئة والقدرة للعبد؟

وللإجابة على هذا السؤال يتحدد موقف «ابن تيمية» من قضية أفعال العباد؛ فالقرآن قد اشتمل على آيات كثيرة تدل على أن الله خالق كل شيء وآيات أخرى تثبت للعبد قدرته واختياره لأفعاله، وكل فريق من أنصار الجبر والاختيار يتأول أدلة الفريق الثاني ويرى أنها من المتشابهة.

ومن جانب ابن تيمية فإنه يرفض تأويلات الفريقين، ويرى أنه من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالف للغة ومتناقض في المعنى ومخالف لإجماع السلف[2].

وحسما لهذا الخلاف نجد أن «ابن تيمية» يفرق في قضية أفعال العباد تفرقة حاسمة بين كونها مخلوقة ومفعولة للرب، وبين كونها نفس فعله القائم به الذي هو مصدر فعل يفعل إذا قام به الفعل واتصف به، فإن أفعال العباد هي فعل للعبد حقيقة بمعنى المصدر؛ لأنها قائمة به حقيقة، والعبد متصف بها حقيقة؛ لأنه فاعل الظلم ومرتكب الشرور، وليست هذه الأفعال فعلًا للربِّ بهذا المعنى بل هي مخلوقة له

---

(١) سورة التكوير الآيتان ٢٨، ٢٩.

(٢) منهاج السنة ٢- ٥٥ ط بولاق.

مفعولة للعبد.

والقرآن الكريم يخبرنا أن الله يحدث الحوادث بالأسباب المقارنة لها، ويدل ذلك على إثبات القوى والطبائع التي جعلها الله في الحيوان وغيره، وتأثير قدرة العبد في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، وكما أن المسببات لا تحصل إلا بأسبابها فكذلك أفعال العباد لا تقع إلا بقدرتهم، والسبب ليس مستقلًا بالمسبب بل يفتقر في تأثيره إلى ما يعاونه ويمنع عنه ما يعوق تأثيره، وكذلك قدرة العبد ليست مستقلة في التأثير كسائر الأسباب بل تحتاج إلى العون وما يدفع العائق، والله تعالى خالق السبب والمسبب وما يمنعه، وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك الأمر في قدرة العبد فهي مؤثرة في فعله كتأثير سائر[١] الأسباب، ومن هنا كان العبد فاعلا لفعله حقيقة، ومن هنا أيضًا كان الثواب والعقاب وكانت الأوامر والنواهي.

والله خالق كل شيء حقيقة، ومن بينها أفعال العباد؛ لأنه خالق الأسباب ومسببها، وهو الذي أودع الأسباب قوة التأثير في مسبباتها، ومن هنا كان الله خالقًا لفعل العبد حقيقة لا مجازًا، فالعبد إذا كذب أو ظلم كان هو الظالم الكاذب ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في العبد من الطعام والشراب والنكاح فليس هو الآكل الشارب وإن كان هو خالقًا لذلك.

وبهذه التفرقة يزول الخلاف وينحل الإشكال وتبقى كل آية من كتاب الله دالة على ما دلت عليه من غير تأويل ولا تحريف، فالآيات التي تنسب الأفعال إلى الله هي حق فيما دلت عليه بدون تأويل، لأن الله خالق كل شيء، وخلق الأسباب ومسبباتها.

والآيات التي تنسب الفعل إلى العبد هي حق فيما دلت عليه بدون تأويل[٢] لأن العبد له قدرة مؤثرة في أفعاله كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، ولا شيء في ذلك من المجاز أو يحتاج إلى التأويل.

---

(١) منهاج السنة ٢- ١٧ ط بولاق.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ١- ٣٥٣- ٣٥٦، منهاج السنة ١- ٢٦٥ ط بولاق.

ولا مجال هنا لتساؤلات المتكلمين بقولهم: كيف يكون الفعل واقعًا تحت تأثير مؤثرين؟ لأن هذا التساؤل إنما نشأ من توهم أن الفعل واقع تحت تأثير قدرتين متساويتين ومستقلتين بالإيجاد والتأثير، ولأن هذا السؤال يفترض أن فعل العبد واقع بين ربين قادرين، وليس الأمر كذلك، بل العبد وفعله مخلوقان لله، وخلق الله الفعل وجعله قائمًا بالعبد يجعل العبد قادرًا على إحداث ذلك الفعل بالقدرة المودعة فيه، وهذا شأن جميع الأسباب ومسبباتها، ولذلك كان قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾ وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حقًا على ما دل عليه، وقوله: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ حق على ما دل عليه بدون تأويل ولا تحريف[1].

وهذه التفرقة حاسمة في مذهب «ابن تيمية» لأن من لم يفرق بين فعل الرب القائم به والمتصف به كمجيئه واستوائه ونزوله، وبين مفعوله ومخلوقه المنفصل عنه والبائن منه كأفعال عباده؛ ضلَّ في هذا الباب عن جادة الصواب، وحارت كلمته بين هؤلاء وأولئك، ولم يستطع أن يفهم معنى قول السلف: إن فعل العبد مخلوق لله حقيقة وفعل للعبد حقيقة وأنه لا جبر في الإسلام.

وبهذه التفرقة لا يكون هناك مجال لمظنة التناقض والتعارض بين آيات الجبر وبين آيات الاختيار، ولم أجد- فيما قرأت- من تنبيه إلى هذه التفرقة قبل «ابن تيمية» وإنما كل من تعرض لها إما يميل إلى القول بالجبر المطلق كالجبرية والأشاعرة، أو إلى القول بالحرية المطلقة كالمعتزلة ومال إليهم ابن رشد.

أما ابن تيمية فيذهب في ذلك مذهبًا وسطًا حيث يرى أفعال العباد مخلوقه لله مفعولة للعبد، وعلى مذهبه تسلم آيات القرآن من تأويل هؤلاء وأولئك.

* * *

---

(١) منهاج السنة ٢- ٤٩ ط بولاق.

الفصل الرابع
موقف ابن تيمية من تكفير المسلم

لقد تعرض شيخ الإسلام ابن تيمية للكثير من الاتهامات في عصرنا الحاضر، خاصة ما نسبه إليه بعض المشتغلين بالعلم الشرعي من القول بتكفير المسلم والمجتمع والخروج على الحاكم، وبلغت هذه الاتهامات ذروتها حين نادى البعض منهم بحرق كُتب ابن تيمية، وقد يكون طعم الحق شديد المرارة على من ألفوا قبول الباطل إذا وافق هواهم، ونفروا من قبول الحق إذا عارض هواهم، وهذا من سنن الله في مدافعة الحق بالباطل.

وسوف أضع بين يدي القارئ نصوص الشيخ لتوضح للقارئ موقف ابن تيمية من قضية تكفير المسلم أو المخالف في الرأي، دون أن أتدخل بالشرح أو التعليق ليتبين للقارئ مدى الافتراء على تراث ابن تيمية:

١- يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن علماء المسلمين المتكلمين في الدين باجتهادهم لا يجوز تكفير أحدهم بمجرد خطأ أخطأه في كلامه، فإن تسليط الجهال على تكفير علماء المسلمين من أعظم المنكرات، وإنما أصل هذا من الخوارج والروافض الذين يكفرون أئمة المسلمين لما يعتقدون أنهم أخطئوا فيه من الدين».

وقد اتفق أهل السنة والجماعة على أن علماء المسلمين لا يجوز تكفيرهم بمجرد الخطأ المحض، بل كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وليس كل من يترك بعض كلامه لخطأ أخطأه يكفر، ولا يفسق، بل ولا يأثم.. ومن المعلوم أن المنع من تكفير علماء المسلمين؛ بل دفع التكفير عن علماء المسلمين وإن أخطأوا هو من أحق الأغراض الشرعية.. فكيف يكفر علماء المسلمين في مسائل الظنون؟ أم كيف يكفر علماء المسلمين أو جمهور سلف الأئمة وأعيان العلماء بغير حجة أصلًا[(١)].

٢- يقول ابن تيمية: من أصول أهل السنة والجماعة أنهم يصلون الجُمع والأعياد والجماعات لا يدعون الجمعة والجماعة كما فعل أهل البدع من الرافضة وغيرهم،

---

(١) الفتاوى ٣٥/ ١٠٠ - ١٠٤ مسألة حكم المرتد.

فإن كان الإمام مستور الحال.. صلى خلفه الجمعة والجماعة باتفاق الأئمة.

ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة.. والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض لا تحل إلا بإذن من الله.. قال ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ذمة الله ورسوله»(١).

٣- السلف قاتل بعضهم بعضًا في الجمل وصفين.. ومع القتال كان يوالي بعضهم بعضًا موالاة الدين لا يعادون معاداة الكفار.. ويأخذ بعضهم العلم عن بعض ويتوارثون ويتناكحون، ويتعاملون بمعاملة المسلمين بعضهم مع بعض مع ما كان بينهم من قتال(٢).

٤- والذي نختاره ألا نكفر أحدًا من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات، وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا، وأنه هل هو متحيز وهل هو في مكان وَجْهة، وهل هو مرئي أم لا؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أم لا تتوقف، والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها- كما بحث معهم كيفية الصلاة والزكاة والحج- فلما لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى حديث في زمانه في هذه المسائل ولا في زمان الصحابة والتابعين رضوان الله عنهم علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحًا في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة(٣).

٥- إني من أعظم الناس نهيًا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا

(١) راجع الفتاوى ٣/ ٢٧٨- ٢٨٥.

(٢) نفسه ٣/ ٢٨٥.

(٣) تقريب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، ط. القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ص٧٤ (سلسلة تقريب التراث)، إعداد ودراسة محمد السيد الجليند.

إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارة، وفاسقًا أخرى، وعاصيًا أخرى، وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها: وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية، وما زال السلف يتنازعون في كثير من المسائل، ولم يشهد أحد على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا بمعصية.

٦- إن ما نقل عن السلف والأئمة من إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا فهو أيضًا حق، لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين.. وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار، وهي مسألة (الوعيد)، فإن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة، كقوله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا**﴾ الآية. وكذلك سائر ما ورد: من فعل كذا فله كذا. فإن هذه مطلقة عامة، وهي بمنزلة قول من قال من السلف: من قال كذا فهو كذا. ثم الشخص المعين يلغي حكم الوعيد فيه بتوبة، أو حسنات ماحية، أو مصائب مكفرة، أو شفاعة مقبولة، والتكفير هو من الوعيد، فإنه وإن كان القول تكذيبًا لما قاله الرسول ﷺ، لكن قد يكون الرجل حديث عهد بإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده حتى تقوم عليه الحجة، وقد يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص، أو سمعها ولم تثبت عنده، أو عارضها عنده معارض آخر وأوجب تأويلها، وإن كان مخطئًا»(١).

٧- ولا يجب أن يحكم في كل شخص قال ذلك بأنه كافر حتى يثبت في حقه شروط التكفير، وتنتفي موانعه، مثل من قال: إن الخمر أو الربا حلال، لقرب عهده بالإسلام، أو لنشوئه في بادية بعيدة، أو سمع كلامًا أنكره ولم يعتقد أنه من القرآن ولا أنه من أحاديث رسول الله ﷺ، كما كان بعض السلف ينكر أشياء حتى يثبت عنده أن النبي ﷺ قالها، وكما كان يشكون في أشياء مثل رؤية الله وغير ذلك حتى يسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ(٢).

٨- «وليس لأحد أن يكفر أحدًا من المسلمين، وإن أخطأ وغلط حتى تُقام عليه الحُجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل

(١) الفتاوى: ٣/ ٢٢٩- ٢٣١ (كتاب الشيخ إلى أخيه زين الدين).
(٢) الفتاوى ٣٥/ ١٦٥-١٦٦ (مسألة ع القندرية ١٦٣-١٩١).

لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»(١).

٩- وإذا عرف هذا فتكفير (المعين) من هؤلاء الجهال وأمثالهم- بحيث يحكم عليهم بأنه من الكفار- لا يجوز الإقدام عليه، إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية، التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل، مع أن بعض هذه البدع أشد من بعض، وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان ما ليس في بعض، فليس لأحد أن يكفر أحدًا من المسلمين، وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة»(٢).

١٠- «إن اللعن من (باب الوعيد) فيحكم به عمومًا، وأما المعين فقد يرتفع عنه الوعيد لتوبة صحيحة، أو حسنات ماحية، أو مصائب مكفرة، أو شفاعة مقبولة، أو غير ذلك من الأسباب التي ضررها يرفع العقوبة عن المذنب، فهذا في حق من له ذنب محقق.. ولهذا لا يشهد لمعين بالجنة إلا بدليل خاص، ولا يشهد على معين بالنار إلا بدليل خاص، ولا يشهد لهم بمجرد الظن من اندراجهم في العموم، لأنه قد يندرج في العمومين فيستحق الثواب والعقاب»(٣).

١١- «اعتقاد الفرقة الناجية هي الفرقة التي وصفها النبي ﷺ بالنجاة، حيث قال: «تفترق أُمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي ما كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي». فهذا الاعتقاد هو المأثور عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية، وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا، فإن المنازع قد يكون مجتهدًا مخطئًا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة

---

(١) الفتاوى ١٢/ ٤٦٦.

(٢) ج١٢ ص٥٠٠ (ضمن المسألة الكيلاتية).

(٣) الفتاوى ٣٥/ ٦٦-٦٨ (في سؤال عمن لعن معاوية).

له لا يجب أن يدخل فيها المتأول، والقانت، وذو الحسنات الماحية، والمغفور له، وغير ذلك، فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجيًا، وقد لا يكون ناجيًا، كما يقال: من صمت نجا»(١).

١٢- «وإذا ثبت بالكتاب المفسر بالسنة أن الله قد غفر لهذه الأمة الخطأ والنسيان، فهذا عام عمومًا محفوظًا، وليس في الدلالة الشرعية ما يوجب أن الله يعذب من هذه الأمة مخطئًا على خطئه، وإن عذب المخطئ من غير هذه الأمة»(٢).

١٣- وأيضًا فإن الكتاب والسنة قد دل على أن الله لا يعذب أحدًا إلا بعد إبلاغ الرسالة، فمن لم تبلغه جملة لم يعذبه رأسًا، ومن بلغته جملته دون بعض التفصيل لم يعذبه إلا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية، فمن كان قد آمن بالله ورسوله، ولم يعلم بعض ما جاء به الرسول، فلم يؤمن به تفصيلًا: إما أنه لم يسمعه، أو سمعه من طريق لا يجب التصديق بها، أو اعتقد معنى آخر لنوع من التأويل الذي يعذر به، فهذا قد جعل فيه من الإيمان بالله وبرسوله، ما يوجب أن يثيبه الله عليه، وما لم يؤمن به فلم تقم عليه الحجة التي يكفر مخالفها.

١٤- وأيضًا فقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن من الخطأ في الدين، ما لا يكفر مخالفه، بل ولا يفسق، بل ولا يأثم، مثل الخطأ في الفروع العملية، ومع ذلك فبعض هذه المسائل قد ثبت خطأ المنازع فيها بالنصوص والإجماع القديم، مثل استحلال بعض السلف والخلف لبعض أنواع الربا، واستحلال آخرين لبعض أنواع الخمر، واستحلال آخرين للقتال في الفتنة»(٣).

١٥- وكل من خالف ما جاء به الرسول ﷺ لم يكن عنده علم بذلك ولا عدل، بل لا يكون عنده إلا جهل وظلم وظن.. لكن هذا وهذا قد يقعان في خفي الأمور،

---

(١) الفتاوى ٣/ ١٧٩ (المناظرة في العقيدة الواسطية- ١٥٨-١٨٠).

(٢) نفسه.

(٣) الفتاوى ١٢/ ٤٩٠-٤٩٥ (ضمن المسألة الكيلانية).

ودقيقها باجتهاد من أصحابها استفرغوا فيه وسعهم في طلب الحق، ويكون لهم من الصواب والاتباع ما يغمر ذلك، كما وقع مثل ذلك من بعض الصحابة في مسائل الطلاق والفرائض، ونحو ذلك، ولم يكن منهم مثل هذا في جلي الأمور وجليلها، لأن بيان هذا من الرسول كان ظاهرًا بينهم فلا يخالفه إلا من يخالف الرسول، وهم معتصمون بحبل الله يحكمون الرسول فيما شجر بينهم، لا يتقدمون بين يدي الله ورسوله، فضلًا عن تعمد مخالفة الله ورسوله.

فلما طال الزمان خفي على كثير من الناس ما كان ظاهرًا لهم، ودق على كثير من الناس، ما كان جليًا لهم، فكثر من المتأخرين مخالفة الكتاب والسنة ما لم يكن مثل هذا في السلف، وإن كانوا مع هذا مجتهدين معذورين يغفر الله لهم خطاياهم، ويثيبهم على اجتهادهم، وقد يكون لهم من الحسنات ما يكون للعامل منهم أجر خمسين رجلًا يعملها في ذلك الزمان، لأنهم كانوا يجدون من يعينهم على ذلك، وهؤلاء المتأخرون لم يجدوا من يعينهم على ذلك»(١).

١٦- ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة، وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل، مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأ، تحقيقًا لقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، وأهل السنة جزموا بالنجاة لكل من اتقى الله تعالى، كما نطق به القرآن، وإنما توقفوا في شخص معين لعدم العلم بدخوله في المتقين(٢).

١٧- «قد يقترن بالحسنات سيئات إما مغفورة أو غير مغفورة، وقد يتعذر أو يتعسر على السالك سلوك الطريق المشروعة المحضة، إلا بنوع من الحدث لعدم

(١) ج١٣ ص٥٨-٦٥ (الفرق بين الحق والباطل).

(٢) ج٢٠ ص١٦٦.

القائم بالطريق علمًا وعملًا، فإذا لم يحصّل النور الصافي بأن لم يوجد إلا النور الذي ليس بصاف، وإلا بقي الإنسان في الظلمة، فلا ينبغي أن يعيب الرجل وينهي عن نور فيه ظلمة، إلا إذا حصل نور لا ظلمة فيه، وإلا فكم ممن عدل عن ذلك يخرج عن النور بالكلية، إذا خرج غيره عن ذلك، لما رآه في طرق الناس من ظلمة».

وإنما قررت هذه (القاعدة) ليحمل ذم السلف والعلماء للشيء على موضعه، ويعرف أن العدول عن كمال خلافة النبوة المأمور به شرعًا، تارة يكون لتقصير بترك الحسنات علمًا وعملًا، وتارة بعدوان بفعل السيئات علمًا وعملًا، وكل من الأمرين قد يكون عن غلبة، وقد يكون مع القدرة.

فالأول: قد يكون لعجز وقصوره، وقد يكون مع قدرة وإمكان.

الثاني: قد يكون مع حاجة وضرورة، وقد يكون مع غنى وسعة، وكل واحد من العاجز عن كمال الحسنات والمضطر إلى بعض السيئات معذور، وهذا أصل عظيم: وهو أن تعرف الحسنة في نفسها علمًا وعملًا، سواء كانت واجبة، أو مستحبة، وتعرف السيئة في نفسها علمًا وقولًا وعملًا، محظورة كانت أو غير محظورة- إن سميت غير المحظورة سيئة- وأن الدين تحصيل الحسنات والمصالح، وتعطيل السيئات والمفاسد، وأنه كثيرًا ما يجتمع في الفعل الواحد، أو في الشخص الواحد الأمران، فالذم والنهي والعقاب قد يتوجه إلى ما تضمنه أحدهما، فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، كما يتوجه المدح والأمر والثواب إلى ما تضمنه أحدهما، فلا يغفل عما فيه من النوع الآخر، وقد يمدح الرجل بترك بعض السيئات البدعية والفجورية، لكن قد يسلب مع ذلك ما حمد به غيره على فعل بعض الحسنات السنية.

فهذا طريق الموازنة والمعادلة، ومن سلكه كان قائمًا بالقسط الذي أنزل الله له في الكتاب والميزان»(١).

١٨- وكل من كان باغيًا أو ظالمًا أو معتديًا أو مرتكبًا ما هو ذنب فهو (قسمان):

---

(١) الفتاوى ١٠/ ٣٦٤ (الرسالة الغناء ٣٣٧-٣٧٢).

متأول، وغير متأول، فالمتأول المجتهد: كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا واعتقد بعضهم حل أمور، واعتقد الآخر تحريمها، كما استحل بعضهم بعض أنواع الأشربة، وبعضهم بعض المعاملات الربوية، وبعضهم بعض عقود التحليل والمتعة، وأمثال ذلك، فقد جرى ذلك وأمثاله من خيار السلف، فهؤلاء المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون، قد قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، وقد ثبت في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء(١).

(وأما إذا كان الباغي مجتهدًا متأولًا، ولم يتبين له أنه باغ، بل اعتقد أنه على الحق وإن كان مخطئًا في اعتقاده: لم تكن تسميته (باغيًا) موجبة لأئمة، فضلًا عن أن توجب فسقه(٢).

هذه نصوص ابن تيمية يوضح بها موقفه وموقف سلف الأمة في أخطر القضايا المثارة الآن، والتي كانت سببًا في تمزيق شمل الأمة، قضية تكفير المسلم، قضية تكفير الأمة والمجتمع، قضية الخروج على الإمام أو الحاكم، وتحت يدي غيرها كثير، وكلها نصوص حاسمة يتضح خلالها أن ذلك ليس مذهبًا للسلف، ولا رأيًا لابن تيمية، وأن من نسب ذلك إليه كاذب في دعواه إن كان ناقلًا، ومخطئ في فهمه إن كان مجتهدًا، ويستوي عندي في ذلك الخطأ من يدعي النسب إلى فكر ابن تيمية، ومن يفتري ذلك عليه عامدًا وقاصدًا، فكلهم مخطئ في دعواه، وأن الحق في ذلك ينبغي أن يعرف من نصوص ابن تيمية إن كان الرأي ينسب إليه، ويعرف من نصوص السلف إن كان الرأي ينسب إليهم، بدلًا من التقول عليه، أو القول بغير علم؛ لأن ذلك على خطر عظيم، خاصة فيما يتعلق بعقائد المسلمين وفي أيام الفتن التي يختلط فيها الحق والصواب بالخطأ، كما هو حال المسلمين الآن، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والله أعلم.

* * *

---

(١) الفتاوى ٣٥/ ٧٥ (رسالة في السؤال عمن سب معاوية).

(٢) الفتاوى ٣٥/ ٧٦ (ضمن مسألة في من يلعن معاوية ٥٨-٧٩).

خاتمة في نتائج البحث

تتنوع نتائج هذا البحث بحسب ما عرض له من قضايا وما عالج من مشكلات، ولا أريد أن أعدد هنا ما سبق أن عرض له البحث ولكن أريد أن أخرج مما سبق بالنتائج الآتية:

أولًا- أن ما شاع بين الباحثين عن موقف ابن تيمية من رفض التأويل مخالف لحقيقة مذهبه فلقد اشتهر عنه أنه ظاهري في فهم النصوص، وأنه يحرم الأخذ بالتأويل، ويمنع القول به. وهذا القول على إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة مذهبه؛ لأن ابن تيمية لم يمنع التأويل بمعناه المطلق وإنما منع أنوعًا معينة منه أوضحنا القول فيها فيما سبق، ووضحنا موقفه من كلا النوعين اللذين منعهما وكان رأيه في ذلك أولى بالقبول وأقرب إلى العقول. أما التأويل بمعنى التفسير والبيان فلقد أخد به ابن تيمية كما أخذ به السلف من قبل؛ لأن هذا النوع من التأويل هو سبيلنا إلى فهم القرآن وتدبر معناه، وهو الذي عليه القرآن في كثير من الآيات، والذين رموا ابن تيمية بأنه ظاهري في فهم النصوص لم يفهموا حقيقة مذهبه كما لم يقفوا على منهجه في التفصيل والتوضيح الذي عالج به قضايا علم الكلام وما عنَّ له من مشكلات.

ثانيًا- ليس في منهج ابن تيمية ولا في مذهبه في الإلهيات نوع من التشبيه أو التجسيم، والذين رموه بذلك- معظمهم من الأشاعرة والصوفية- لم يستطيعوا إدراك مذهبه في الإلهيات، وإنما أخذوا في إثارة الفتن والإتهامات ضده وضد تراثه من بعده؛ لأن ابن تيمية هو الذي زلزل كيان المذهب «الأشعري» في نفوس الناس في الوقت الذي استطاع فقهاء المذهب ورجاله أن يكون بيدهم مقاليد الأمور، وأن تكون كلمتهم هي النافذة في ابن تيمية. كما أنه هو الذي حمل على الصوفية وأظهر للناس ما في طريقهم من البدع والخرافات التي يتقربون بها إلى نفوس العامة، ولقد عمل هؤلاء وأولئك على إثارة مشاعر الناس ضد ابن تيمية ورموه بالتجسيم والتشبيه وافتروا عليه عند الحكام ودسوا عليه من الآراء ما يشين مذهبه، ولقد فطن

ابن تيمية إلى ذلك وبرأ نفسه مما نسب إليه في حياته حين قال: «أنا أعلم أن أناسًا يزورون عليّ كما فعلوا ذلك غير مرة»[١]. كما تحدى جميع خصومه قائلا لهم: «لقد أمهلت من خالفني في ذلك ثلاث سنين على أن يأتي بنص عن القرون الثلاثة الأولى يخالف ما أقول»[٢]. ولكنهم لم يفعلوا شيئًا سوى إثارة النفوس ضده والتشنيع على مذهبه بأنه مجسم ومشبه، ويكفي من ابن تيمية أنه برأ نفسه سلفًا من كل شبهة تشين مذهبه، حيث قال لهم: «أنا لم أقل إلا أن يوصف الله بما وصف نفسه به، وليس فيما وصف نفسه به أنه جسم أو ليس بجسم، فلا أقول بذلك نفيًا ولا إثباتًا»[٣] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ينفي كل شبهة في ذلك.

ثالثًا- الذين تعرضوا بالنقد لمذهب ابن تيمية في العقائد لم يفهموا منهجه في مناقشة الخصوم كما لم يفرقوا بين رأيه وبين رأي غيره الذي عارض به خصمه فإن الرجل كان يورد على الخصوم كثيرًا من الاعتراضات والآراء التي قد لا يرضاها هو كدليل عقلي يمكن الاستدلال به على ما يريد، ولكن يورده على أنه يجوز أن يعارض بها الخصوم ولا يستطيع الخصم أن يدفع معارضته بها؛ لأنه لا يملك الدليل على ذلك، ومقصود ابن تيمية أن يبين لخصمه أن الآراء الباطلة كافية أن يدحض بعضها بعضا ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ وقد يطول به المقام في ذلك فيشمل كثيرًا من الصفحات فلا يستطيع الباحث أن يفرق بين رأي ابن تيمية الحقيقي وبين الآراء التي يستخدمها ليدحض بها آراء غيره الباطلة كذلك، ويخيل للباحث أن ما يعارض به ابن تيمية خصومه هي آراؤه المعبرة عن حقيقة مذهبه، وليس الأمر كذلك كما سبق، وهذا محل الشبهة عند كثير من الباحثين، فإن ابن تيمية لا يفصح عن رأيه إلا في نهاية الموقف وبعد أن يدحض الباطل بعضه بعضًا، وبعد أن يمحص الحق مما علق به من الشبهات؛ ليقول

---

(١) انظر العقود الدرية.

(٢) مناظرة في العقيدة الواسطية.

(٣) المرجع السابق.

ابن تيمية في نهاية الموقف: والحق في ذلك ما عليه الكتاب والسنة وما مضى عليه سلف الأمة من أن حقيقة الأمر كذا وكذا، وكل ذلك يرجع إلى سعة علمه وطول نفسه في مناقشة الخصوم كما أن في هذه دلالة واضحة على أن البون شاسع بين ابن تيمية وبين ناقديه.

رابعًا: نستطيع من خلال هذا البحث أن ندرك الفرق بين محاولة ابن تيمية في جمعه بين العقل والنقل، وبين محاولة الفلاسفة والمتكلمين في ذلك، فإن الأخيرة تقوم أساسًا على افتراض أن العقل يعارض الشرع، وبينما تقوم محاوله ابن تيمية على التفصيل بين المعقول الصريح وبين ما يشمله جنس المعقولات من الشبهات الفاسدة التي تطرأ على العقل فتجعلها غير قادرة على إدراك الحقائق كما هي.

وانتهى في منهجه إلى أنه لا يوجد معقول صريح يمكن أن يناقض منقولًا صحيحًا، وهذا عكس ما نهج عليه الفلاسفة والمتكلمون، لأن كلا من العقل والنقل وسيلة قد وهبها الله للإنسان ليهتدي بها إليه ويعرف بها الطريق إليه.

فإذا كان مصدر الاثنين واحدًا والغاية منهما واحدة فهل يتصور عقلًا أن يقع بينهما تعارض أو تناقض؟. هذا ما جزم ابن تيمية بإحالته؛ لأنهما وسيلتان لغاية واحدة والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا يمكن أن يقع بينهما تعارض أصلًا، وعند مظنة التعارض نجد ابن تيمية يتهم العقل بالقصور أو التقصير، لأنه ليس معصومًا من طريان الشبهات عليه من ذاته أو من خارج ذاته، أما الشرع فإنه معصوم في نفسه؛ لأنه قول المعصوم الذي لايخطئ، وبينما لجأ الفلاسفة والمتكلمون إلى إخضاع الشرع لمعطيات العقل عند مظنة التعارض بينهما ولهذا دب بينهم الخلاف والاختلاف.

ومن هنا كانت محاولة ابن تيمية عكس محاولة الفلاسفة والمتكلمين، ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن ابن رشد قد ذهب في «فصل المقال» إلى نحو ما ذهب إليه ابن تيمية، وصرح بأن الشريعة لا تناقض العقل أصلًا؛ لأنه «لا يؤدي النظر والبرهان إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويعضده»

ولهذا نجده في «منهاج الأدلة» يذهب إلى إثبات الصفات الخبرية بدون تأويل بل ذهب إلى أن التأويل مرض طرأ على الشريعة، وهو بعيد عن مقصودها، فمحاولة الفيلسوفين تقوم في جوهرها على منع التعارض بين العقل والنقل، وإن اختلفت في التفاصيل.

خامسا- اشتهر بين علماء الكلام والمفسرين أن مذهب السلف في المتشابهات هو التسليم المطلق والتفويض في بيان معناها إلى الله، وهذا القول على إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة موقف السلف، والأولى في ذلك التفصيل والبيان فنفرق بين موقفهم من بيان معنى الآية وموقفهم من بيان كيفها الذي هو تأويلها، فهم لم يكفوا عن بيان المعنى ولا قصوا في ذلك، ولكن كفوا عن التأويل وبيان الكيف كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

سادسًا- القول بالتأويل في الصفات بصرفها عن ظاهرها يدل عند ابن تيمية على شيئين:

الأول: أن المتأول لم يفهم من الآية أو الصفة إلا ما يليق بالمخلوقين، وهذا خلاف ما فطر الله عليه العباد من أنه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته، فإذا صرفت الآية عن ظاهرها بحجة أن ظاهرها تشبيه دلَّ ذلك على طريان مؤثر على الفطرة من خارجها غيرها عما فطرت عليه.

الثاني: صرف الآية عن ظاهرها تؤدي إلى تعطيل الصفة عن دلالتها على المعنى المسوقة من أجله. وذلك كآيات العلو والمحبة والغضب والرضى فإن هذه الآيات جاءت لتدل على ثبوت هذه المعاني لله تعالى، فإذا حملت على خلاف ذلك بتأويلها على معنى الإرادة أو علو المكانة كان ذلك نفيًا للمعنى الذي جاءت لأجله وإثباتًا لمعنى آخر لم تدل عليه الآية لا نصًّا ولا ظاهرًا وهذا هو التعطيل، فالتأويل يتضمن المحذورين معًا. والتشبيه والتعطيل، ولهذا لم يدخر ابن تيمية وسعًا في محاولة التأويل بهذا المعنى.

سابعًا: القول بالمجاز في الصفات الإلهية يتضمن أن الله لم يتصف بهذه الصفات

حقيقة وإنما وصف بها على سبيل المجاز، والمجاز نوع من الكذب في الخطاب وتمويه في الأسلوب على السامع، كما قال أبو الحسن الأشعري، وهذا ما يجب أن ينزه عنه القرآن فيما يخص الجانب الإلهي منه.

ثامنًا- لم يسلك الفلاسفة والمتكلمون في دراسة الجانب الإلهي مسلك القرآن ولم ينهجوا نهجه؛ لأنهم يتأولون الآية على خلاف ظاهرها والقول بالتأويل يعتبر محاولة لتكييف الصفة على نحو ما غير ظاهرها بينما كان منهج القرآن هو إثبات وجود الصفة كما وردت لا إثبات كيفها؛ لأن الكيف هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

تاسعًا- ترجع الخلافات الناشبة بين المتكلمين إلى ما في أفهامهم من إجمال وما في معانيهم من غموض وإبهام؛ لأنهم يستعملون الألفاظ في معانٍ اصطلاحية أخذوها عن الفلاسفة وظنوا أن هذه المعاني الاصطلاحية هي المعنى العام الذي عرفه العرب للفظ عند إطلاقه، ثم حملوا عليها ألفاظ القرآن بالتأويل قسرًا، وهذا منشأ الخطأ عند المتكلمين الذين يستعملون ألفاظًا مثل الجوهر والعرض والواجب والممكن والجسم والحيِّز. إلخ. فإن هذه الألفاظ استعملها العرب في معانٍ أوضحتها كتب اللغة والمعاجم، ولم يستعملوا واحدًا منها في المعنى الذي استعمله فيه المتكلمون، ولو فصل ما في هذه الألفاظ من الإجمال ووضح ما في معناها من الغموض والإبهام فيثبت ما فيها من حق وينفي ما فيها من الباطل لكان ذلك منهجا أقوم، وهذا ما لم أجده عند غير ابن تيمية، فجميع المتكلمين يستعملون هذه الألفاظ في النفي والإثبات بدون تفسير ولا توضيح، فيثبتون مع ما فيها من الحق ما تشتمل عليه من المعنى الباطل، وينفون مع ما فيها من الباطل ما تشتمل عليه من المعنى الحق، وفي هذا مجانبة للصواب.

وبعد أن عشت مع قضية التأويل فترة ليست بالقصيرة ظهر لي أن هناك جانبًا في فكرنا الإسلامي لم يعط حقه من البحث أو الدراسة، وهو منهج القرآن في معالجة قضايا الألوهية.

ولهذا فإني اقترح على الدوائر العلمية الإسلامية ما يلي:

أولًا: وجوب دراسة الجانب الإلهي من مصدره الأول وهو الكتاب والسنة فإن دلائل الألوهية والربوبية قد وضحها القرآن وبينها أحسن بيان، وقدم البراهين الفطرية والعقلية على وجود لله ووحدانيته، بعيدًا عن تعقيدات المتكلمين وطريقتهم في الجدل؛ لأن هذه الأدلة تحمل معها براهين صدقها، كما أنها لا تستلزم المحالات العقلية التي تؤدي إليها أدلة المتكلمين، فإذا تخطينا هذين المصدرين في دراسة العقائد فيجب أن يكون ذلك لمقارنة مناهج القرآن بغيرها لإظهار الفرق بينها وبين غيرها، وبيان قربها إلى الفطرة السليمة والعقول الصريحة وخلوها من اللبس والغموض.

ثانيًا: أن تتوفر مجموعة من الدارسين على تنقية كتب التفسير مما علق بها من آراء مذهبية كلامية وتأويلات جهمية تسربت إلى كتب التفسير على أنها تمثل أصول العقائد الإسلامية، وخاصة بعد أن ثبت أن هذه التأويلات ترجع في أصلها إلى مصادر غير إسلامية كما أوضحنا ذلك فيما سبق، لأن أصول العقائد الإسلامية قد بينها روح الشرع، بل تلقاها المسلمون عن رجال التفسير على أنها تمثل أصول الدين الذي جاء به الرسول ولم يتساءلوا: هل هي أصول الدين حقا؟ أم أصول المذاهب المختلفة؟ وهل مصدرها إسلامي أو غير إسلامي وهل تتفق مع ما فطرة الله عليه العباد وجاء به نص التنزيل أو لا؟ بل تلقاها المسلمون بحسن ظنهم بالمتقدمين وما تركوه لهم من ميراث عقدي، وصرفوا أنفسهم عن التأمل في كتاب الله ليعرفوا الفرق بين ما نزل إليهم من ربهم وبين ما تلقوه عن هؤلاء ونتج عن ذلك ميراث من الخلاف المذهبي الذي يعيش المسلمون آثاره السيئة في عصرنا الراهن.

***

«بحمد الله تعالى»

السبت ١٩ ذو الحجة ١٤٣٦هـ

٣ أكتوبر سنة ٢٠١٥

(ملحق)

بعض رسائل ابن تيمية وهو في السجن

[كتاب الشيخ إلى أقاربه بدمشق]

كتب يقول:

تعلمون أنَّا بحمد الله في نعم عظيمة، ومنن جسيمة، والآء متكاثرة، أياد متظاهرة. لم تكن تخطر لأكثر الخلق ببال، ولا تدور لهم في خيال. والحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما يحب ربنا ويرضى، إلى أن قال:

والحق دائمًا في انتصار وعلو وازدياد، والباطل في انخفاض وسفال ونفاذ. وقد أخضع الله رقاب الخصوم وأذلهم غاية الذل، وطلب أكابرهم من السلم والانقياد ما يطول وصفه.

ونحن- ولله الحمد- قد اشترطنا عليهم في ذلك من الشروط ما فيه عز الإسلام والسنة، وانقماع الباطل والبدعة، وقد دخلوا في ذلك كله، وامتنعنا، حتى يظهر ذلك إلى الفعل، فلم نثق لهم بقول ولا عهد، ولم نجبهم إلى مطلوبهم، حتى يصير المشروط معمولًا، والمذكور مفعولًا، ويظهر من عز الإسلام والسنة للخاصة والعامة ما يكون من الحسنات التي تمحو سيئاتهم. وقد أمدّ الله من الأسباب التي فيها عز الإسلام والسنة، وقمع الكفر والبدعة، بأمور يطول وصفها في كتاب. وكذلك جرى من الأسباب التي هي عز الإسلام وقمع اليهود والنصارى، بعد أن كانوا قد استطالوا وحصلت لهم شوكة، وأعانهم من أعانهم على أمر فيه ذل كبير من الناس فلطف الله باستعمالنا في بعض ما أمر الله به ورسوله. وجرى في ذلك مما فيه عز المسلمين، وتأليف قلوبهم، وقيامهم على اليهود والنصارى وذل المشركين وأهل الكتاب، مما هو من أعظم نعم الله على عباده المؤمنين ووصف هذا يطول(١).

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقي ص ٣٠٠- ٣٠١ ط دار الكاتب العربي.

وقد أرسلت إليكم كتابًا أطلب ما صنفته في أمر الكنائس، وهي كراريس بخطي، قطع النصف البلدي، فترسلون ذلك إن شاء الله تعالى. وتستعينون على ذلك بالشيخ جمال الدين المزي فإنه يقلب الكتب ويخرج المطلوب. وترسلون أيضًا من تعليق القاضي أبي يعلي الذي بخط القاضي أبي الحسين، إن أمكن الجميع، وهو أحد عشر مجلدًا، وإلا فمن أوله مجلدًا، أو مجلدين، أو ثلاثة [وذكر كتبا يطلبها منهم](١).

ولم يزل الشيخ مستمرًا على عادته من الاشتغال بتعليم الناس ونفعهم وموعظتهم والاجتهاد في سبل الخير.

(٢)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

رسالة إلى أصحابه

سلام عليكم رحمة الله وبركاته، ونحن لله الحمد والشكر في نعم متزايدة، ومتوافرة وجميع ما يفعله الله فيه نصر الإسلام، وهو من نعم الله العظام. و﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ فإن الشيطان استعمل حزبه في إفساد دين الله، الذي بعث به رسله، وأنزل كتبه.

ومن سنة الله: أنه إذا أراد إظهار دين، أقام من يعارضه فيحق الحق بكلماته، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

والذي سعى فيه حزب الشيطان لم يكن مخالفة لشرع محمد ﷺ وحده، بل مخالفة لدين جميع المرسلين: إبراهيم، وموسى والمسيح، ومحمد خاتم النبيين صلى الله عليهم أجمعين.

وكانوا قد سعوا في أن لا يظهر من جهة حزب الله ورسوله خطاب ولا كتاب، وجزعوا من ظهور الأخنائية، فاستعملهم الله تعالى، حتى أظهروا أضعاف ذلك

(١) هذه الرسالة كتبها بفحم إلى أصحابه وهو بالسجن بعد أن صدر مرسوم بإخراج ما عنده من كتب وأدوات. انظر العقود الدرية ص ٣٨٠.

وشاع في الأرض وأن هذا مما لا يقدر عليه إلا الله، ولم يمكنهم أن يظهروا علينا فيه عيبًا في الشرع والدين، بل غاية ما عندهم: أنه خولف مرسوم بعض المخلوقين، والمخلوق كائنًا من كان، إذا خالف أمر الله تعالى ورسوله لم يجب، بل ولا يجوز طاعته، وفي مخالفة أمر الله ورسوله باتفاق المسلمين.

وقول القائل: إنه يظهر البدع، كلام يظهر فساده لكل مستبصر ويعلم أن الأمر بالعكس، فإن الذي يظهر البدعة، إما أن يكون لعدم علمه بسنة الرسول، أو لكونه غرض وهوى يخالف ذلك، وهو أولى بالجهل بسنة الرسول، واتباع هواهم بغير هدى من الله. ﴿**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ**﴾ وممن هو أعلم بسنة الرسول منهم، وأبعد عن الهوى والغرض في مخالفتها ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ**﴾.

وهذه قضية كبيرة لها شأن عظيم.

ثم ذكر الشيخ في الورقة كلاما، لا يمكن قراءة جميعه، لانطماسه.

وقال بعده:

وكانوا يطلبون تمام الأخنائية، فعندهم ما يطمهم أضعافًا، أقوى فقهًا، وأشد مخافة لأغراضهم. فإن الزمالكانية قد بين فيها من نحو خمسين وجهًا: أن ما حكم به ورسم به، مخالف لإجماع المسلمين وما فعلوه- لو كان ممن يعرف ما جاء به الرسول، ويتعمد مخالفته- لكان كفرًا وردة عن الإسلام، لكنهم جهال دخلوا في شيء ما كانوا يعرفونه ولا ظنوا منه أن السلطنة تخالف مرادهم والأمر أعظم مما ظهر لكم، ونحن ولله الحمد، على عظيم الجهاد في سبيله

ثم ذكر كلاما وقال: بل جهادنا في هذا مثل جهادنا يوم قازان، والجبلية، والجهمية، والاتحادية وأمثال ذلك. وذلك من أعظم نعم الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

(٣)

ورقة أخرى مما كتبه الشيخ في السجن[١]

ونحن ولله الحمد والشكر، في نعم عظيمة، تتزايد كل يوم ويجدد الله من نعمه نعمًا أخرى وخروج الكتب كان من أعظم النعم فإني كنت حريصًا على خروج شيء منها، لتقفوا عليه، وهم كرهوا خروج الأخنائية، فاستعملهم الله تعالى في إخراج الجميع، وإلزام المنازعين بالوقوف عليه. وبهذا يظهر ما أرسل الله به رسوله من الهدى ودين الحق، فإن هذه المسائل كانت خفية على أكثر الناس. فإذا ظهرت فمن كان قصده الحق هداه الله، ومن كان قصده الباطل قامت عليه حجة الله، واستحق أن يُذِلَّه الله ويَخْزِيه.

وما كتبت شيئًا من هذا ليكتم عن أحد، ولو كان مبغضًا، والأوراق التي فيها جواباتكم غسلت.

وأنا طيب وعيناي طيبتان أطيب ما كانتا؛ ونحن في نعم عظيمة لا تحصى ولا تعد، والحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه؛

ثم ذكر كلامًا. وقال:

كل ما يقضيه الله تعالى فيه الخير والرحمة والحكمة **﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ﴾** إنه هو القوي العزيز، العليم الحكيم، ولا يدخل على أحد ضرر إلا من ذنوبه، **﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾** فالعبد عليه أن يشكر الله ويحمده دائمًا على كل حال، ويستغفر من ذنوبه، فالشكر يوجب المزيد من النعم، والاستغفار يدفع النقم، ولا يقضي الله للمؤمن قضاء إلا كان خيرًا له «إن أصابته سراء شكر وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيرًا له».

❋ ❋ ❋

---

(١) العقود الدرية، ص ٣٨٢.

(٤)

[كتاب الشيخ إلى والدته وإلى غيرها][1]

وقد وقفت على عدة كتب بخط الشيخ، بعثها من مصر إلى والدته وإلى أخيه لأمه: بدر الدين، وإلى غيرهما.

منها كتاب إلى والدته يقول فيه:

من أحمد بن تيمية إلى الوالدة السعيدة، أقر الله عينها بنعمه، وأسبغ عليها جزيل كرمه، وجعلها من خيار إمائه وخدمه.

سلام عليكم، ورحمة الله وبركاته.

فإنا نحمد الله الذي لا إله إلا هو، وهو للحمد أهل، وهو على كل شيء قدير. نسأله أن يصلي على خاتم النبيين، وإمام المتقين، محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليمًا.

كتابي إليكم عن نعم من الله عظيمة، ومنن كريمة، وآلاء جسيمة نشكر الله عليها، ونسأله المزيد من فضله. ونعم الله كلما جاءت في نمو وازدياد، وأياديه جلت عن التعداد.

وتعلمون أن مقامنا الساعة في هذه البلاد، إنما هي لأمور ضرورية متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا. ولسنا والله مختارين للبعد عنكم، ولو حملتنا الطيور لسرنا إليكم، ولكن الغائب عذره معه، وأنتم لو أطلعتم على باطن الأمور، فإنكم -ولله الحمد- ما تختارون الساعة إلا ذلك، ولم نعزم على المقام والاستيطان شهرًا واحدًا، بل كل يوم نستخير الله لنا ولكم، وادعوا لنا بالخيرة، فنسأل الله العظيم أن يخير لنا ولكم وللمسلمين، ما فيه الخيرة، وفي خير وعافية.

ومع هذا فقد فتح الله من أبواب الخير والرحمة، والهداية والبركة، ما لم يكن يخطر بالبال، ولا يدور في الخيال، ونحن في كل وقت مهمومون بالسفر، مستخيرون

---

(١) العقود الدرية: ص ٢٧٣.

الله سبحانه وتعالى. فلا يظن الظان أنا نؤثر على قربكم شيئًا من أمور الدنيا قط. بل ولا نؤثر من أمور الدين، ما يكون قربكم أرجح منه، ولكن ثم أمور كبار، نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

والمطلوب، كثرة الدعاء بالخيرة، فإن الله يعلم، ولا نعلم، ويقدر، ولا نقدر، وهو علام الغيوب وقد قال النبي ﷺ: «من سعادة ابن آدم استخارته الله، ورضاه بما يقسم الله له، ومن شقاوة ابن آدم ترك استخارته له، وسخطه بما يقسم الله له»(١). والتاجر يكون مسافرًا فيخاف ضياع بعض ماله، فيحتاج أن يقيم حتى يستوفيه. وما نحن فيه أمر يجل عن الوصف، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، كثيرًا كثيرًا. وعلى سائر من في البيت من الكبار والصغار، وسائر الجيران، والأهل والأصحاب واحدًا واحدًا.

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

* * *

(١) رواه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص. وقال الترمذي حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث محمد بن أبي حميد. وليس بالقوي عند أهل الحديث. ورواه الإمام أحمد وأبو يعلي بلفظ "من سعادة ابن آدم استخارته الله عز وجل" والحاكم وزاد "ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله" وقال: إنه صحيح الإسناد.

(٥)

[كتاب آخر للشيخ بعثه من مصر إلى دمشق][١]

ومنها كتاب، قال فيه: بعد حمد الله تعالى، والصلاة والسلام على نبيه ﷺ.

أما بعد:

فإن الله- ولله الحمد- قد أنعم عليّ من نعمه العظيمة ومننه الجسيمة، وآلائه الكريمة، ما هو مستوجب لعظيم الشكر، والثابت على الطاعة، واعتياد حسن الصبر على فعل المأمور. والعبد مأمور بالصبر في السراء أعظم من الصبر في الضراء قال تعالى: **﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ. وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ. إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾**[٢].

وتعلمون، أن الله سبحانه من في هذه القضية من المنن التي فيها من أسباب نصر دينه، وعلو كلمته، ونصر جنده، وعزة أوليائه، وقوة أهل السنة والجماعة، وذل أهل البدعة والفرقة. وتقرير ما قرر عندكم من السنة، وزيادات على ذلك بانفتاح أبواب الهدى والنصر، والدلائل، وظهور الحق، لأمم لا يحصى عددهم إلا الله تعالى، وإقبال الخلائق إلى سبيل السنة والجماعة، وغير ذلك من المنن، ما لابد معه من عظيم الشكر، ومن الصبر، وإن كان صبراً في سراء.

وتعلمون أن من القواعد العظيمة، التي هي من جمال الدين: تأليف القلوب، واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين، فإن الله يقول: **﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾**[٣] ويقول: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾**[٤].

ويقول: **﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ**

---

(١) العقود الدرية: ٢٧٥.

(٢) سورة هود الآيات (٩، ١٠، ١١).

(٣) سورة الأنفال الآية الأولى.

(٤) سورة آل عمران آية ١٠٣.

﴿وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(١).

وأمثال ذلك من النصوص التي تأمر بالجماعة والائتلاف، وتنهى عن الفرقة والاختلاف.

وأهل هذا الأصل: هم أهل الجماعة، كما أن الخارجين عنه، هم أهل الفرقة.

وجماع السنة: طاعة الرسول، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: «إن الله يرضى لكم ثلاثًا: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أموركم».

وفي السنن من حديث زيد بن ثابت وابن مسعود- فقيهي الصحابة- عن النبي ﷺ أنه قال: «نضر الله امرأ سمع منا حديثًا فبلغه إلى من لم يسمعه، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، وقال ﷺ: «ثلاث لا يَغُلُّ عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم»(٢).

وقوله: «لا يَغُلُّ» أي لا يحقد عليهن. فلا يبغض هذه الخصال قلب المسلم، بل يحبهن ويرضاهن.

وأول ما بدأ به من هذا الأصل: ما يتعلق بي فتعلمون- رضي الله عنكم- أني لا أحب أن يؤذى أحد من عموم المسلمين- فضلًا عن أصحابنا- بشيء أصلًا، لا باطنًا ولا ظاهرًا، ولا عندي عتب على أحد منهم، ولا لوم أصلًا، بل لهم عندي من الكرامة، والإجلال والمحبة، والتعظيم أضعاف أضعاف ما كان، كل بحسبه، ولا

---

(١) سورة آل عمران آية ١٠٥.

(٢) ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري في باب الترغيب والإخلاص عن أبي سعيد الخدري. ثم قال: رواه البزار بإسناد حسن، ورواه ابن حبان في صحيحه من حديث زيد بن ثابت، ويأتي في باب سماع الحديث إن شاء الله. وقد روي هذا الحديث أيضًا عن ابن مسعود، ومعاذ بن جبل، والنعمان بن بشير، وجبير بن مطعم، وأبي الدرداء، وأبي قرصافة جندرة بن خيشنة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وبعض أسانيدهم صحيح.

يخلو الرجل: إما أن يكون مجتهدًا مصيبًا، أو مخطئا، أو مذنبًا؛ فالأول: مأجور مشكور، والثاني مع أجره على الاجتهاد: فمعفو عنه، مغفور له. والثالث: فالله لنا وله، ولسائر المؤمنين.

فنطوي بساط الكلام المخالف لهذا الأصل.

كقول القائل: فلان قصر، فلان ما عمل، فلان أُذي الشيخ بسببه، فلان كان سبب هذه القضية، فلان كان يتكلم في كيد فلان. ونحو هذه الكلمات، التي فيها مذمة لبعض الأصحاب، والإخوان. فإني لا أسامح من آذاهم، من هذا الباب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

بل مثل هذا يعود على قائله بالملام، إلا أن يكون له من حسنة وممن يغفر الله له إن شاء. وقد عفا الله عما سلف.

وتعلمون أيضـًا: أن ما جرى من نوع تغليظ، أو تخشين على بعض الأصحاب والإخوان. ما كان يجري بدمشق، ومما جرى الآن بمصر، فليس ذلك غضاضة ولا نقصًا في حق صاحبه، ولا حصل بسبب ذلك تغير منا، ولا بغض. بل هو بعد ما عومل به من التغليظ والتخشين، أرفع قدرًا، وأنبه ذكرًا، وأحب وأعظم، وإنما هذه الأمور هي من مصالح المؤمنين، التي يصلح الله بها بعضهم ببعض، فإن المؤمن للمؤمن كاليدين، تغسل إحداهما الأخرى. وقد لا ينقلع الوسخ إلا بنوع من الخشونة، لكن ذلك يوجب من النظافة، والنعومة ما نحمد معه ذلك التخشين.

وتعلمون أنا جميعًا متعاونون على البر والتقوى، واجب علينا نصر بعضنا بعضا، أعظم مما كان، وأشد. فمن رام أن يؤذي بعض الأصحاب، أو الإخوان، لما قد يظنه من نوع تخشين عومل به بدمشق، أو بمصر الساعة، أو غير ذلك - فهو الغالط.

وكذلك، من ظن أن المؤمنين يبخلون عما أمروا به من التعاون والتناصر، فقد ظن ظنَّ سوء و﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ وما غاب عنا أحد من الجماعة، أو قدم إلينا الساعة، أو قبل الساعة، إلا ومنزلته عندنا اليوم أعظم مما كانت، وأجل، وأرفع.

وتعلمون- رضي الله عنكم -: أن ما دون هذه القضية من الحوادث يقع فيها من اجتهاد الآراء، واختلاف الأهواء وتنوع أحوال أهل الإيمان، ما لابد منه- من نزغات الشيطان- ما لا يتصور أن يعزى عنه نوع الإنسان. وقد قال تعالى: **﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾** بل أنا أقول ما أبلغ من ذلك- تنبيهًا بالأدنى على الأعلى، وبالأقصى على الأدنى- فأقول:

تعلمون كثرة ما وقع في هذه القضية من الأكاذيب المفتراة والأغاليط المظنونة، والأهواء الفاسدة، وأن ذلك أمر يجل عن الوصف. كل ما قيل: من كذب وزور، فهو في حقنا خير ونعمة. قال تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾**.

وقد أظهر الله من نور الحق وبرهانه، ما ردَّ به إفك الكاذب وبهتانه.

فلا أحب أن ينتصر من أحد بسبب كذبه عليَّ، أو ظلمه وعدوانه، فإني قد أحببت كل مسلم. وأنا أحب الخير لكل المسلمين، وأريد لكل مؤمن من الخير ما أحبه لنفسي. والذين كذبوا وظلموا فهم في حل من جهتي.

وأما ما يتعلق بحقوق الله، فإن تابوا تاب الله عليه، وإلا فحكم الله نافذ فيهم، فلو كان الرجل مشكورًا على سوء عمله، لكنت أشكر كل من كان سببًا في هذه القضية، لما يترتب عليه من خير الدنيا والآخرة، لكن الله هو المشكور على حسن نعمه وآلائه، وأياديه التي لا يقضي للمؤمن قضاء إلا كان خيرًا له.

وأهل القصد الصالح يشكرون على قصدهم، وأهل العمل الصالح يشكرون على عملهم، وأهل السيئات نسأل الله أن يتوب عليهم وأنتم تعلمون هذا من خلقي.

والأمر أزيد مما كان وأوكد، لكن حقوق الناس بعضهم مع بعض، وحقوق الله عليهم، هم فيها تحت حكم الله.

وأنتم تعلمون أن الصديق الأكبر في قضية الإفك، التي أنزل الله فيها القرآن، حلف لا يصل مِسْطَح بن أثاثة، لأنه كان من الخائضين في الإفك. فأنزل الله تعالى: **﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**(١). فلما نزلت قال أبو بكر: «بلى، والله لأحب أن يغفر الله لي». فأعاد إلى مسطح النفقة التي كان ينفق(٢).

ومع ما ذكر من العفو والإحسان، وأمثاله، وأضعافه، والجهاد على ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة أمر لابد منه **﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ. وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾**(٣).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

وقد بعث الشيخ رحمه الله إلى أقاربه وأصحابه بدمشق كتبا غير هذه

وقد وجد بخط الشيخ أبيات، قالها بالقلعة وهو في سجنه، وهي:

أنا الفقير إلى رب السموات أن ... أنا المسكين في مجموع حالاتي

أنا الظلوم لنفسي، وهي ظالمتي ... والخير، إن جاءنا، من عنده ياتي

لا أستطيع لنفسي جلب منفعة ... ولا عن النفس في دفع المضرات

وليس لي من دونه مولى يُدبِّرني ... ولا شفيع إلى رب البرِّيات

---

(١) سورة النور آية ٢٢.

(٢) رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي الله عنهما في حديث الإفك الطويل.

(٣) سورة المائدة. الآيات: ٥٤-٥٦.

إلا بإذن من الرحمن خالقنا ... رب السماء، كما قد جاء في الآيات

ولست أملك شيئًا دونه أبدا ... ولا شريك أنا في بعض ذراتي

ولا ظهير له كيما أعاونه ... كما يكون لأرباب الولايات

والفقر لي وصف ذات، لازم أبدا ... كما الغنى أبدًا وصف له ذاتي

وهذه الحالُ حالُ الخلقِ أجمعهم ... وكلّهم عنده عبد له آتي

فمن بغى مطلبًا من دون خالقه ... فهو الجهول الظلوم المشرك العاتي

والحمد لله مِلء الكون أجمعه ... ما كان منه، وما من بعده ياتي

ثم الصلاة على المختار من مُضَرٍ ... خير البرية من ماضٍ ومن آتي(١)

* * *

(١) العقود الدرية: ٣٩٨.

قائمة المراجع

(أ) القرآن الكريم

(ب) كتب الحديث والتفسير

١ صحيح البخاري. ط الأميرية سنة ١٣١٤هـ.

٢ صحيح مسلم. ط دار إحياء الكتب العربية بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي سنة ١٩٥٦م.

٣ سنن النسائي. ط الحلبي سنة ١٩٦٤م.

٤ سنن أبي داود. ط المكتبة التجارية سنة ١٩٣٥ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٥ سنن الترمذي. ط المصرية سنة ١٩٣١ على نفقة عبد الواحد محمد التازي.

٦ سنن ابن ماجة. ط الحلبي سنة ١٩٥٤ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٧ سنن الدارمي. ط دمشق بمطبعة الاعتدال سنة ١٣٤٩هـ.

٨ مسند الإمام أحمد. ط الحلبي بدون بيانات، ط دار المعارف سنة ١٩٤٩م. بتحقيق أحمد شاكر.

٩ الترغيب والترهيب للمنذري. ط الحلبي سنة ١٩٣٣م.

١٠ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي. ط الأدبية سنة ١٣١٧هـ.

١١ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة. ط دار الشروق للطباعة سنة ١٩٦٨ بتحقيق محمد خليل هراس.

١٢ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة لابن عراق الكناني. ط القاهرة سنة ١٣٧٨هـ.

١٣ جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري. ط دار المعارف سنة ١٩٥٨ بتحقيق محمود شاكر.

١٤ مفاتح الغيب للرازي. ط الخيرية سنة ١٣٠٨هـ.

١٥ البحر المحيط للتوحيدي. ط السعادة بمصر سنة ١٣٢٨هـ.

١٦ روح المعاني للألوسي. ط بولاق سنة ١٣٠١هـ.

١٧ تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية. ط المنيرة سنة ١٣٥٢هـ بتصحيح محمد منير الدمشقي.

١٨ الدر المنثور للسيوطي. ط مهران «بدون تاريخ».

١٩ تفسير المنار لمحمد رشيد رضا. ط المنار سنة ١٣٥٠ هـ.

٢٠ تفسير الخازن. ط الحلبي سنة ١٩٥٥م.

٢١ روح البيان لإسماعيل حقي. ط بولاق سنة ١٢٧٦هـ.

٢٢ حاشية الشيخ زاده على البيضاوي. ط بولاق سنة ١٣٦٣هـ.

٢٣ الفواكه الدواني للنفراوي. ط المطبعة الأهلية بالخرطوم سنة ١٣٣١هـ.

٢٤ تفسير الجصاص (أبو بكر الرازي) ط المطبعة البهية سنة ١٣٤٧هـ.

(ج) المعاجم اللغوية:

١ تهذيب اللغة للأزهري. ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦م.

٢ تاج العروس للزبيدي. ط دار صادر ببيروت سنة ١٩٦٦م.

٣ لسان العرب لابن منظور. ط الأميرية سنة ١٣٠٢هـ.

٤ مقاييس اللغة لابن فارس. ط القاهرة سنة ١٣٦٦هـ بتحقيق عبد السلام هارون.

٥ القاموس المحيط للفيروزآبادي. ط الحلبي سنة ١٩٥٢م.

٦ محيط المحيط لبطرس البستاني. ط سنة ١٨٢٧م المطبعة الأمريكانية ببيروت.

٧ المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي ت ٧٧٠هـ ط الأميرية سنة ١٩٢٨م.

٨ مختار الصحاح (لمحمد خاطر). ط الأميرية سنة ١٩١٨م.
٩ مفردات غريب القرآن للأصفهاني. ط الحلبي سنة ١٩٦١م.

(د) المخطوطات:

١ كتاب مختصر درء تعارض العقل والنقل للهكاري مخطوط رقم ٨١٧ عقائد بدار الكتب.
٢ العقل والنقل لابن تيمية ج ٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور بدار الكتب.
٣ الكلمات النقيات لابن تيمية مخطوط رقم ٨٧٠ مواعظ بدار الكتب.
٤ كتاب التوحيد للأشعري ميكرو فيلم بمعهد المخطوطات العربية رقم ٧٨ توحيد.
٥ رسالة الأشعري إلى أهل الثغر بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٠٥ توحيد.
٦ نهاية العقول في دراية الأصول للرازي مخطوط رقم ٧٤٨ عقائد تيمور.
٧ المطالب العالية للرازي مخطوط رقم ٤٥ توحيد.
٨ نقض تأسيس الجهمية مصور بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم (خاصة) مصور من نسخة بمكتبة ليدن.
٩ التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل مخطوط رقم ٣٤٤٤ج بدار الكتب.
١٠ الإبانة في أصول الديانة لابن بطة مخطوط رقم ١٨١ عقائد تيمور بدار الكتب.
١١ أبكار الأفكار للآمدي مخطوط رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب.
١٢ كتاب خلق أفعال العباد للبخاري مخطوط بمكتبة الجامع الأزهر برقم ٢٨٩٥ توحيد.
١٣ رسالة في ليس كمثله شيء مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٣٠٦ مجاميع لمؤلف مجهول.

١٤ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة رقم ٢٣ مجاميع دار الكتب.

(هـ) المراجع العامة:

مرتبة ترتيبًا أبجديًا حسب الاسم أو اللقب الذي اشتهر به المؤلف.

١ الآجري (أبو بكر محمد بن الحسين الآجري): كتاب الشريعة. تحقيق محمد حامد الفقي ط أنصار السنة سنة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٢ إبراهيم بيومي مدكور (د): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. ط الحلبي ١٩٤٧.

٣ ابن تيمية: العقل والنقل. ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥١م بتحقيق محمد حامد الفقي.

٤ منهاج السنة النبوية. ط المدني سنة ١٩٦٢ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ظهر جزءان فقط والباقي وقدره ثلاثة أجزاء بدون تحقيق وطبع بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢هـ.

٥ الفتاوى الكبرى. ط كردستان سنة ١٣٢٨هـ.

٦ مجموع فتاوى ابن تيمية. ط الرياض بالسعودية سنة ١٣٨١هـ بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود (خاصة).

٧ جامع الرسائل: مجموعة رسائل تنشر لأول مرة بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. ط المدني سنة ١٩٦٩م.

٨ بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد. طبعت بالجزء الخامس من الفتاوى الكبرى. ط كردستان سنة ١٣٢٨هـ.

٩ الرسالة السبعينية طبعت ضمن ج ٥ من مجموع فتاوى الرياض سنة ١٣٨١هـ.

١٠ شرح العقيدة الأصفهانية. ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦ بتحقيق الشيخ حسنين مخلوف.

١١ التحفة العراقية في الأعمال القلبية. ط المنيرية بدون تاريخ.

١٢ رسالة العبودية. ط أنصار السنة سنة ١٩٤٧م بتحقيق محمد حامد الفقي.

١٣ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ط صبيح سنة ١٩٥٨ بتحقيق محمود فايد.

١٤ شرح حديث النزول. نشره المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٦٢م.

١٥ كتاب الإيمان نشره المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٦٢ ضمن مجموعة.

١٦ رسالة في الحقيقة والمجاز. ط السلفية سنة ١٣٥١هـ.

١٧ الفرقان بين الحق والباطل. ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

١٨ معارج الوصول في أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول. ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

١٩ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. ط المدني بدون تاريخ.

٢٠ التبيان في نزول القرآن. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢١ الوصية الصغرى. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٢ الوصية الكبرى. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٣ الرسالة العرشية. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٤ رسالة الإرادة والأمر. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٥ العقيدة الواسطية. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٦ مناظرة في العقيدة الواسطية. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٧ العقيدة الحموية. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٨ رسالة الاستغاثة. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٢٩ رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن

المجموعة السابقة.

٣٠ رسالة في القضاء والقدر. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٣١ رسالة في لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٣٢ مراتب الإرادة. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٣٣ درجات اليقين. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٣٤ رسالة في الكلام على النظرة. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.

٣٥ مجموع الرسائل والمسائل. ط المنار بتحقيق رشيد رضا سنة ١٣٤١هـ.

٣٦ مقدمة في أصول التفسير. ط السلفية سنة ١٣٨٥هـ.

٣٧ عقيدة أهل السنة. دار الطباعة المحمدية. نشر أنصار السنة علق عليها عبدالرازق عفيفي بدون تاريخ.

٣٨ صحة أصول مذهب أهل المدينة. مطبعة الإمام. علق عليها زكريا يوسف بدون تاريخ.

٣٩ نقض المنطق. ط أنصار السنة سنة ١٩٥١م بتحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة سليمان الضبع.

٤٠ الرسالة التدمرية. ط الحسنية بدون تاريخ.

٤١ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠م بتحقيق محمد حامد الفقي.

ابن حنبل:

٤٢ الرد على الجهمية. ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقي سنة ١٩٥٦ (من مجموعة).

ابن عبد الهادي:

٤٣ العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٣٨م بتحقيق محمد حامد الفقي.

ابن عربي:

٤٤ الفتوحات المكية. ط بولاق سنة ١٨٧٦م.

٤٥ فصوص الحكم. ط دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٩٤٦ بتحقيق أبو العلا عفيفي.

ابن حجر الهيثمي:

٤٦ الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة. ط شركة الطباعة الفنية المتحدة نشرة مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٥م بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

ابن أبي أصيبعه:

٤٧ عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ط المطبعة الوهابية سنة ١٨٨٣م.

ابن الجوزي:

٤٨ نقد العلم والعلماء.ط المنيرية نشرة محمد منير الدمشقي بدون تاريخ.

٤٩ دفع شبه أهل التشبيه.

ابن سينا:

٥٠ الإشارات والتنبيهات. ط دار المعرف. الطبعة الثانية سنة ١٩٦٨ بتحقيق سليمان دنيا.

٥١ النجاة. ط السعادة سنة ١٣٣١هـ. على نفقة مصطفى الكردي.

٥٢ رسالة في عيون الحكمة. ط أولكن سنة ١٩٥٣، ط الجوانب بالقسطنطينية ١٢٩٨هـ.

٥٣ الرسالة الأضحوية. ط دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ الطبعة الأولى بتحقيق سليمان دنيا.

٥٤ رسالة ماهية الصلاة. ط ليدن (بريل) سنة ١٨٨٩م.

٥٥ الرسالة العرشية. ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤هـ ضمن مجموعة رسائل ابن سينا.

٥٦ رسالة في إثبات النبوات. ط الجوائب بالقسطنطينية سنة ١٣٩٨هـ.

ابن نباتة:

٥٧ سرح العيون شرح ابن زيدون. ط بولاق سنة ١٢٧٨هـ.

ابن النديم:

٥٨ الفهرست. ط أوفست ببيروت (مكتبة الخياط) سلسلة روائع التراث العربي بدون تاريخ.

ابن خلكان:

٥٩ وفيات الأعيان. ط السعادة سنة ١٩٤٩ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد الطبعة الأولى.

ابن حزم:

٦٠ الفصل في الملل والنحل. ط أوفست على نفقة الخانجي سنة ١٣٢١ ببغداد بمكتبة المثنى، ابن رشد.

٦١ مناهج الأدلة في عقائد الملة. ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ بتحقيق الدكتور محمود قاسم ط الثالثة سنة ١٣١٧هـ.

٦٢ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ط الخانجي سنة ١٩١٠م.

ابن قيم الجوزية:

٦٣ الصواعق المرسلة. ط الإمام سنة ١٣٨٠م.

٦٤ اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. ط الإمام بدون تاريخ.

٦٥ أعلام الموقعين عن رب العالمين. ط السعادة، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

ابن عساكر:

٦٦ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري. ط مطبعة

التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ. نشرة القدس.

ابن قتيبة:

٦٧ تأويل مشكل القرآن. ط الحلبي سنة ١٩٤٥م بتحقيق السيد أحمد صقر.

٦٨ تأويل مختلف الحديث نشرة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ بتحقيق محمد النجار.

ابن الأثير:

٦٩ النهاية في غريب الحديث. ط الحلبي سنة ١٩٦٣م بتحقيق محمود الطناحي، طاهر الزاوي.

ابن السبكي:

٧٠ جمع الجوامع. ط بولاق سنة ١٩٨٥هـ.

ابن العربي:

٧١ العواصم من القواسم. ط المطبعة الجزائرية الإسلامية سنة ١٩٢٧م.

أبو بكر الحصني:

٧٢ دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد. ط الحلبي سنة ١٩٥٠م.

أبو الحسن الأشعري:

٧٣ مقالات الإسلاميين. ط ريتر سنة ١٩٢٩ استنانبول.

٧٤ الإبانة في أصول الديانة. ط المنيرية سنة ١٩٢٩ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

أبو حنيفة:

٧٥ الفقه الأكبر. ط التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

أبو حيان التوحيدي:

٧٦ المقايسات. ط الرحماني بتحقيق حسن السندوبي سنة ١٩٢٩م.

البغدادي:

٧٧ الفرق بن الفرق. ط المدني نشرة صبيح بدون تاريخ.

٧٨ أصول الدين. ط استنابول سنة ١٩٢٨م.

البلاقلاني:

٧٩ التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة. ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م.

بارنارد لويس:

٨٠ فصول الإسماعيلية. ط دار الكتاب العربي سنة ١٩٤٧م.

اميل بريهيه:

٨١ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري ترجمة محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، ط الحلبي سنة ١٩٥٤.

الجويني:

٨٢ الشامل في أصول الدين. ط المعارف سنة ١٩٧٠ تحقيق الدكتور علي سامي النشار.

٨٣ الإرشاد إلى قواطع الأدلة. ط الخانجي سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف موسى.

٨٤ العقيدة النظامية. رواية أبي بكر بن العربي ط الأنوار سنة ١٩٤٨، تحقيق محمد زاهد الكوثري.

الدارمي:

٨٥ الرد على الجهمية. نشرة المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٦١.

٨٦ نقض عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد. ط أنصار السنة سنة ١٣٥٨هـ.

الذهبي:

٨٧ العلو للعلي الغفار. نشرة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٩٦٨.

الرازي: (فخر الدين)

٨٨ أساس التقديس. ط الحلبي سنة ١٩٣٥.

٨٩ معالم أصول الدين. طبع بهامش محصل أفكار المتقدمين. ط الحسينية ١٣٢٣هـ.

٩٠ محصل أفكار المتقدمين. ط الحسينية ١٣٢٣هـ.

إخوان الصفا:

٩١ رسائل إخوان الصفا. ط صادر ببيروت ١٩٥٧م.

الإسفراييني

٩٢ التبصير في الدين. ط الخازنجي سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

السيوطي:

٩٣ الإتقان في علوم القرآن. ط الحلبي سنة ١٩٥١ الطبعة الثالثة.

٩٤ صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام. ط السعادة سنة ١٩٤٦م تحقيق على سامي النشار.

الشهرستاني:

٩٥ الملل والنحل. ط الأزهري سنة ١٣٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

٩٦ نهاية الأقدام في علم الكلام. تحقيق الفريد جيوم. ط لندن ١٩٣٤م.

الشاطبي:

٩٧ الموافقات. ط الرحمانية تعليق الشيخ عبد الله دراز بدون تاريخ.

٩٨ الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر. ط الميمنية بدون تاريخ.

طاش كبرى زاده:

٩٩ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ط دار الكتب الحديثة ١٩٦٨م.

عرفان عبد الحميد: د.

١٠٠ دراسات الفرق والعقائد. ط بغداد سنة ١٩٦٧م.

عارف تامر:

١٠١ القرامطة. ط دار الكاتب العربي ببيروت بدون تاريخ.

علي سامي النشار د.

١٠٢ نشأة الفكر الفلسفي. ط دار المعارف ١٩٦٤م.

١٠٣ قراءات في الفلسفة الإسلامية. ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧.

١٠٤ مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط دار المعارف سنة ١٩٦٧.

الغزالي: (حجة الإسلام).

١٠٥ إحياء علوم الدين. ط الشعب سنة ٦٩- ١٩٧٠م.

١٠٦ جواهر القرآن. ط الجندي سنة ١٩٦٤م.

١٠٧ القسطاس المستقيم: ط الجندي ضمن مجموعة القصور العوالي بدون تاريخ.

١٠٨ مشكاة الأنوار. ط الجندي ضمن المجموعة السابقة بدون تاريخ.

١٠٩ إلجام العوام عن علم الكلام. ط الجندي ضمن المجموعة السابقة بدون تاريخ.

١١٠ المضنون به على غير أهله: ط الجندي ضمن المجموعة السابقة.

١١١ المقصد الأسنى في معرفة أسماء الله الحسنى. ط حجازي بدون تاريخ.

١١٢ الأربعين في أصول الدين. ط الجندي سنة ١٣٨٣.

١١٣ المنقذ من الضلال. ط دار الكتب الحديثة ١٩٨٥هـ تحقيق د. عبد الحليم محمود.

١١٤ معارج السالكين. ط الجندي ضمن مجموعة الرسائل الفرائد. بدون تاريخ.

١١٥ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ط الجندي ضمن مجموعة القصور العوالي.

١١٦ قانون التأويل. ط الأنوار سنة ١٩٤٠ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

١١٧ فضائح الباطنية. ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤م.

١١٨ تهافت الفلاسفة. ط دار المعارف سنة ١٩٥٥م تحقيق سليمان دنيا.

١١٩ ميزان العمل. ط الجندي بدون تاريخ.

عبد الجبار الهمذاني:

١٢٠ فصوص الحكم. ط السعادة سنة ١٩٠٧م ضمن مجموعة.

١٢١ الجمع بين رأي الحكيمين. ط السعادة سنة ١٩٠٧م ضمن مجموعة.

١٢٢ آراء أهل المدينة الفاضلة. ط النيل بدون تاريخ.

القفطي:

١٢٣ تاريخ الحكماء. ط ليبزج بألمانيا سنة ١٩٠٣م.

الكوثري:

١٢٤ مقالات الكوثري. ط الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ.

محمد أبو زهرة:

١٢٥ ابن تيمية حياته وعصره. ط دار الفكر العربي سنة ١٩٥٢م.

محمد البهي (د):

١٢٦ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي. ط دار الكاتب العربي سنة ١٩٦٧م.

محمد بن مالك اليماني:

١٢٧ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة. ط الأنوار سنة ١٩٣٩م.

محمد خليل هراس (د):

١٢٨ ابن تيمية السلفي. ط اليوسفية بطنطا سنة ١٩٥٢م.

محمود قاسم (د):

١٢٩ مناهج الأدلة في عقائد الملة. ط الأنجلو سنة ١٩٦٤م (تحقيق).

١٣٠ دراسات في الفلسفة الإسلامية. ط القاهرة سنة ١٩٥٧.

١٣١ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني. ط الأنجلو سنة ١٩٦٩.

١٣٢ موقف ابن عربي من أهل الظاهر. ط جامعة القاهرة سنة ١٩٦٩م (بحث).

١٣٣ منهج ابن عربي في التفسير (مقال) نشر بمجلة الهلال عدد نوفمبر سنة ١٩٧٠

المسعودي:

١٣٤ التنبيه والأشراف. ط الصاوي بالقاهرة سنة ١٩٣٨.

مصطفى عبد الرازق:

١٣٥ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦م.

المقريزي:

١٣٦ الخطط. ط بولاق سنة ١٢٧٠هـ.

١٣٧ الملطي: (أبو الحسين الملطي).

١٣٨ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. ط العطار سنة ١٩٤٩م.

الخياط:

١٣٩ الانتصار والرد على ابن الراوندي. المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٧م.

النعمان بن حيون التميمي:

١٤٠ دعائم الإسلام. ط دار المعارف سنة ١٩٦٣م تحقيق قاصد بن علي.

١٤١ تأويل الدعائم. ط دار المعارف بدون تاريخ تحقيق محمد حسن الأعظمي.

١٤٢ أساس التأويل. ط دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٠

١٤٣ النيسابوري (أبو الحسن علي بن محمد النيسابوري)

١٤٤ أسباب النزول. ط الحلبي بدون تاريخ.

* * *

فهرس تفصيلي

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة السادسة	٣
مقدمة لفضيلة الدكتور محمد بن عبد الرحمن بيصار، شيخ الجامع الأزهر	٥
مقدمة الطبعة الثانية	٨
مقدمة الطبعة الثالثة	١٢
ابن تيمية إمام وتاريخ	١٤
الباب الأول: دلالة التأويل في عصر الرواية والاستشهاد	٢٧
الفصل الأول: التأويل في اللغة، والقرآن، وعند المتأخرين	٢٨
أ- التأويل في لغة العرب، معنى التأويل في المعجم اللغوية المتقدمة، الاستشهاد لمعنى التأويل في المعاجم المتأخرة، ظهور المعنى الاصطلاحي، بيان أن هذا المعنى لم يكن معروفًا في عصر نزول القرآن	٢٨
ب- التأويل كما تحدث به القرآن، استقراء معنى التأويل في كتاب الله، بيان معنى التأويل في «آية آل عمران»، معنى التأويل في القرآن يوافق ما عرف عن السلف، معنى التأويل في القرآن خلاف المعنى المعروف في المعاجم المتأخرة	٣٤
ج- بين التفسير والتأويل، الفرق بينهما، موقف ابن عباس من التفسير، أنواعه، شروط التفسير المقبول، أنواع التفسير الذي ذمه السلف، إحجام السلف عن التفسير بلا علم	٣٨
د- دلائل التأويل عند المتأخرين، موقف الإمام أحمد بن حنبل، اختلاف أصحابه في النقل عنه، سبب الاختلاف، تحقيق القول فيما روى عنه أحمد	٤٢

الفصل الثاني: السلف- السلفية (اللفظ والمعنى)	٤٦
تمهيد: موقف السلف من قضية التأويل	٥٠
أ- من هم السلف، السبق الزمني ليس كافيًا في تحديد السلف، الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة هما المقياس في ذلك	٥٠
ب- المحكم والمتشابه، موقف السلف من ذلك، هل آيات الصفات من قبيل المتشابهة، هل قال السلف بالتفويض في آيات الصفات والمتشابهة؟ تفصيل القول في ذلك في ضوء وظيفة القرآن وما أريد به من الهدي والبيان	٥٣
جـ- اختلاف السلف في التفسير، أسباب ذلك، حكمة إنزال المتشابه، رأي الرازي، ابن قتيبة، السيوطي	٥٥
د- موقف السلف من الصفات الإلهية، منهجهم في الإلهيات، السلف لم يكفوا عن بيان معنى آية من آيات الصفات ولكن كفوا عن تأويلها وكيفها، موقفهم من العلو، الاستواء، النزول	٧٣
الفصل الثالث: قضية التأويل بين علماء الكلام	٨٧
أ- تمهيد تاريخي، ظهور الجهم وآراؤه، أثر الخلافات السياسية في تجاذب نصوص القرآن	٨٧
ب- أثر الشيعة في تحريف القرآن، المناخ الشيعي الذي ساعد على حركة التأويل والتحريف على يد الباطنية والقرامطة، ابن تيمية يعتبر الشيعة أصل كل بدعة ظهرت في الإسلام	٩٠

جـ- بين المعتزلة والأشاعرة، أصول المعتزلة الخمسة، موقفهم من الصفات، التوحيد عند المعتزلة، رأي الجبائي (أبو علي) وأبي هاشم، أبي الحسن البصري، بيان أن قصد المعتزلة هو التنزيه المطلق، موقف الأشاعرة، مذهب أبي الحسن الأشعري، بين الإبانة واللمع، تطور المذهب الأشعري	٩٤
الفصل الرابع: موقف الفلاسفة وإخوان الصفا من النصوص	١٠٨
منزلة الفلسفة اليونانية لدى الفارابي وابن سينا، تصورهم لواجب الوجود، التوفيق بين الآراء اليونانية لدى الفلاسفة ونصوص القرآن، الوحي عند ابن سينا، فكرتهم عن الرسول، ظاهر القرآن لا يعبر عن الحقائق كما هي، مذهب ابن سينا في الشرع، علاقته بالإسماعيلية، بيان أن وسيلة الفلاسفة في محاولتهم هي التأويل، مناقشة رأي الدكتور البهي، الغزالي نهج الفلاسفة في بعض كتبه، موقف الغزالي من ظاهر القرآن، بيان العلاقة بين جميع المتأولين من الفلاسفة والمتكلمين في موقفهم من النصوص	١٠٨
الباب الثاني: موقف ابن تيمية من قضية التأويل	١٢٨
الفصل الأول: معانى التأويل، ومنهج ابن تيمية فيه - بين المنهج والتطبيق، التأويل قبل الإسلام. - التطور التاريخي للتأويل. - دلالة التأويل في منهج ابن تيمية. - مدلول التأويل في آية آل عمران. - موقفه من متشابه القرآن. - منهج ابن تيمية في التأويل، أنواع التأويل الباطل.	١٢٩

المحتوى	الصفحة
الفصل الثاني: نقد منهج الفلاسفة في الإلهيات أ- نقد دليل الإمكان والوجوب. ب- نقد منهجهم في إثبات الوحدانية.	١٦٥
الفصل الثالث: نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات **أولًا:** نقد أدلتهم على وجود الله، دليل الإمكان والوجوب. **ثانيًا:** نقد استدلالهم بقصة الخليل. **ثالثًا:** نقد طريقتهم في التنزيه، مناقشة ابن تيمية لهم في هذا المنهج، تفصيل القول في الألفاظ المجملة، استعمالهم الألفاظ المجملة أوقعهم في الخطأ، منهج المتكلمين قائم على النفي المحض والسلب التام. **رابعًا:** نقد مذهبهم في التوحيد، أنواع التوحيد، وحدة الذات، وحدة الصفات، وحدة الأفعال، ابن تيمية يفرق بين نوعين من التوحيد، توحيد الربوبية، توحيد الألوهية، ابن تيمية يوضح أن أصول المتكلمين في التوحيد ليست من الكتاب والسنة، مقالات الجهم والجعد بن درهم، أثر هذه الآراء في موقف المتكلمين من الصفات، تسرب مقالات النفي بين المسلمين.	١٧٧
الفصل الرابع: التأويل عند الإمام الغزالي موقف الإمام الغزالي من قانون التأويل، تجدده للفرق، مناقشة الغزالي في قانونه، موقفه في فيصل التفرقة، مراتب التأويل، علاقة القانون الغزالي بتأويلات المتكلمين، مواقفه في إلجام العوام، تطور موقف الغزالي من التأويل.	٢٠٥

الفصل الخامس: قانون الرازي في التأويل	٢١٧
موقف الرازي من الظواهر النقلية، ظاهر الشرع لا يفيد اليقين، العلاقة بين قانون الرازي والغزالي، الرازي يقدم العقل عند معارضة الشرع له، مناقشة ابن تيمية لقانون الرازي، بيان أن العقل ليس أصلًا للشرع، مناقشة هذه القضية: يجب تقديم الشرع عند مظنة التعارض، لا تعارض بين ظاهر النقل، رأيه في موقف السلف.	
الفصل السادس: موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية ١- موقف الباطنية من النصوص، منهجهم في تأويل النصوص، درجات الباطنية في جذب الناس إلى حيلهم، هدف الباطنية من تأويل النصوص، مناقشة حديث «غدير خم»، بيان كذب الباطنية في أدلتهم. ٢- موقفه من الصوفية، علاقة الصوفية بالرافضة، خطؤهم في دعوى العلم بالباطن، كذبهم في الاستدلال. ٣- التأويل عند ابن عربي، فكرة خاتم الأولياء عنده، دعواه أنه أفضل من النبي، ابن عربي يدعي أنه أوحى إليه، وحدة الوجود عند ابن عربي، مناقشة ابن تيمية له، أصول مذهبه.	٢٣٢
الباب الثالث: موقف ابن تيمية من الإلهيات؛ المنهج والتطبيق	٢٦١
تمهيد: مفهوم العقل عند ابن تيمية والسلف	٢٦٢
الفصل الأول: منهجه في الإلهيات **أولًا:** أدلته على وجود الله، دليل الفطرة، الفطرة السليمة مركوزة على الاعتراف بوجود الله، استدلاله بالأقيسة والآيات، منهج القرآن في ذلك.	٢٧١

ثانيًا: مذهبه في التوحيد، تفرقته بين نوعين من التوحيد، التوحيد الذي جاءت به الرسل، توحيد الألوهية هو مطالب القرآن وتوحيد الربوبية يعترف المشركون به.	
الفصل الثاني: قواعد منهجه في الصفات الإلهية تفرقته بين معنى الآية وبين تأويلها، الخلق محجوبون عن معرفة الكنه والحقيقة، منهج القرآن في إثبات وجود الصفة، إثبات الكمال الذي لا نقص فيه لله، جمعه بين التشبيه والتنزيه، الإثبات ليس تشبيهًا.	٢٨٦
الفصل الثالث: الحقيقة والمجاز في مذهب ابن تيمية ١- التقسيم إلى حقيقة ومجاز وتقسيم محدث، تعريف الحقيقة والمجاز لا يفترض القول بالوضع اللغوي وهذا لا دليل عليه، تفصيل القول في أصل اللغة. ٢- الصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز، مناقشة القائلين بالتأويل في الصفات. ٣- موقفه من صفة العلو، مناقشة النفاة في ذلك. ٤- موقفه من الاستواء، مناقشة النفاة في ذلك. ٥- موقفه من النزول، مناقشة النفاة في ذلك. ٦- ابن تيمية بين التشبيه والتنزيه. ٧- أفعال العباد.	٣١١
الفصل الرابع: موقف ابن تيمية من تكفير المسلم	٣٦٠
خاتمة في نتائج البحث	٣٦٨
ملحق بعض رسائل ابن تيمية وهو في السجن	٣٧٤
قائمة المراجع	٣٨٦
فهرس تفصيلي	٤٠٠

كتب للمؤلف

*** أولًا: سلسلة تصحيح المفاهيم (صدر منها):**

١- الاستشراق والتبشير قراءة تاريخية.

٢- منهج السلف بين العقل والنقل.

٣- الأصولية والحوار مع الآخر.

٤- فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والتغريبي.

٥- تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين.

٦- الوحي والإنسان قراءة معرفية.

٧- خلل في مسيرة الأمة.

٨- الصراع العربي الإسرائيلي.. قراءة في الجذور التوراتية.

٩- الغيب والشهادة كما تحدث القرآن الكريم.

١٠- سؤال الهوية.. هويتنا الإسلامية في مفترق الطرق.

١١- عقيدة بلا مذاهب.. الطريق إلى وحدة الأمة.

*** ثانيًا: المؤلفات:**

١- قضية التأويل عند ابن تيمية.

٢- قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي.

٣- من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة.

٤- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان.

٥- قضية التوحيد بين الدين والفلسفة.

٦- دراسة أساسية لمشروع قانون إسلامي لحماية البيئة بتكليف من الاتحاد العالمي لحماية البيئة (طبع بالإنجليزية والفرنسية والألمانية) بالاشتراك مع آخرين.

٧- الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام.

٨- في المنطق ومناهج البحث بالاشتراك.

٩- عقائد وتيارات فكرية معاصرة بالاشتراك مع آخرين.

١٠- من قضايا الفكر الإسلامي في مواجهة التغريب واستلاب الهوية.

١١- من قضايا علم الكلام في ضوء الكتاب والسنة.

١٢- في علم الأخلاق قضايا ونصوص.

*** ثالثًا: تحقيق التراث:**

١- دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، في ستة أجزاء.

٢- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية- الأشرار- ليحيى بن حمزة العلوي.

٣- كتاب التوحيد وإخلاص العمل لوجه الله، لابن تيمية.

٤- كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابن تيمية.

٥- عيوب النفس ودواؤها في القرآن الكريم، للسلمي.

٦- تقريب درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية.

٧- أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري.

٨- الإشارة إلى مذهب أهل الحق، للشيرازي.

٩- الانتصار في ذكر أحوال قامع المبتدعين وآخر المجتهدين، لشيخ الإسلام ابن تيمية.

*** رابعًا: بحوث ودراسات نشرت بالمجلات الثقافية:**

١- الدين والدولة بين التاريخ والواقع، مجلة الثقافة، مصر ١٩٧٠م.

٢- رسالة إلى حكومات العالم الإسلامي، مجلة الدعوة ١٩٧٦م.

٣- الله والعالم بين النظر الفلسفي والحقائق الدينية مقارنة بين منهجين- دار العلوم ١٩٨٣م.

٤- المنطلقات الفكرية للأصولية المتطرفة- مجلة الدراسات العربية للعلوم الإنسانية، الكويت ١٩٩٥م.

٥- لغة الحوار بين الإسلام والغرب- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٩٦م.

٦- أزمة عقل أم أزمة أنظمة- مؤتمر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٩٧م.

٧- دار العلوم وتاريخ الدرس الفلسفي في مصر- الجمعية الفلسفية المصرية ٢٠٠١م.

٨- نحن والآخر حوار أم صراع- ضمن أعمال المؤتمر الدولي السابع لدار العلوم ٢٠٠٢م.

٩- الخطاب الديني المفترى عليه- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٣م.

١٠- ابن تيمية الإمام المفترى عليه- جامعة الملك عبد العزيز- كلية الآداب ١٩٨٢م.

١١- الحضارة الإسلامية وتكريم الإنسان- منبر الإسلام- يوليو ٢٠٠٣م.

١٢- ابن رشد وأثره في الفلسفة اليهودية- حولية كلية الشريعة- قطر ١٩٩٣م.

١٣- محمود قاسم في صحبة ابن رشد- كتاب تذكاري صدر عن قسم الفلسفة الإسلامية- دار العلوم ١٩٩٥م.

١٤- الإمام الجويني وتطور الفكر الأشعري- مؤتمر الجويني- قطر ١٩٩٧م.

١٥- يوسف القرضاوي ومنهجه التجديدي.

١٦- فقه النوازل (الأقليات الإسلامية نموذجًا)- مؤتمر مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا- كندا ٢٠٠٨م.

١٧- فلسفة التحكيم وأثره في استقرار الأسرة المسلمة- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا- الكويت ٢٠٠٩م.

١٨- حقوق الطفل في الإسلام- مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا- الكويت ٢٠١١م.

١٩- السلف وأثرهم في تجديد الفكر الإسلامي- مكة المكرمة- رابطة العالم الإسلامي ٢٠١١م.

٢٠- النظرية الفقهية والتطور في الفتوى- مؤتمر الفقه في عالم متغير- سلطنة عمان ٢٠١٢م.

٢١- قضية المنهج عند الكندي.

٢٢- الدور السياسي والاجتماعي للمرأة.. رؤية إسلامية.

* * *